ensaios 71

Interesse da Razão e Liberdade

Valério Rohden

osofia filosofia filosofia filosofia filos
filosofia filosofia filosofia filosofia f
ia filosofia filosofia filosofia filosofia
ofia filosofia filosofia filosofia filos
ilosofia filosofia filosofia filosofia f
filosofia filosofia filosofia filosofia
filosofia filosofia filosofia filos
filosofia filosofia filosofia fi
filosofia filosofia filosofia filosofia
sofia filosofia filosofia filosofia filoso
filosofia filosofia filosofia fi
filosofia filosofia filosofia
sofia filosofia filosofia filoso
filosofia filosofia filosofia fil
filosofia filosofia filosofia filosofia

editora ática

ensaios 71

INTERESSE DA RAZÃO E LIBERDADE

UNIVERSIDADE FEDERAL - S. CARLOS
BIBLIOTECA CENTRAL

editora ática

Valerio Rohden

Doutor e Livre-Docente em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

INTERESSE DA RAZÃO E LIBERDADE

BC – UFSCar
M0056914

São Paulo, Editora Ática, 1981.

A meta do caminho da Filosofia é o andar em direção ao fundamento da razão, — esclarecimento da liberdade.

HENRICH

SUMÁRIO

OBSERVAÇÃO PRÉVIA 11

APRESENTAÇÃO 13

1 INTRODUÇÃO — O CONCEITO DE LIBERDADE COMO PEDRA DE ESCÂNDALO PARA OS EMPIRISTAS 23

Primeira parte

O PROBLEMA METODOLÓGICO DA DEMONSTRAÇÃO DA RAZÃO PRÁTICA 29

2 A LIBERDADE COMO CRITÉRIO DA CRÍTICA PRÁTICA 31

3 A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE 38

Segunda parte

O INTERESSE DA RAZÃO 47

4 O SENTIDO DA QUESTÃO 49

5 A REDUÇÃO DE TODO O INTERESSE AO PRÁTICO 52

5.1 A crítica de Habermas a Kant 52

5.2 O interesse da filosofia em geral 54

5.3 A ambivalência do interesse especulativo da razão 58

5.4 Interesse e razão prática 61

6 O CONCEITO DE INTERESSE 63

7 MORAL E INTERESSE 68

7.1 Interesse **versus** ética da autonomia 68

7.2 Crítica à teoria do sentimento moral 70

7.3 Nova situação do problema 72

7.4 Moralidade e satisfação com a liberdade 73

7.5 Respeito pela lei e interesse 75

8 O FUNDAMENTO DETERMINANTE DO INTERESSE 77

8.1 A dificuldade de "explicar" o interesse prático 77

8.2 O respeito pela liberdade 80

8.3 O interesse da razão como condição do conhecimento prático da liberdade 85
8.4 Significação crítica do interesse da razão 91

Terceira parte

UNIVERSALIDADE DA RAZÃO E LIBERDADE 93

9 UNIVERSALIDADE E AUTONOMIA 95

10 A RELAÇÃO TEÓRICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO 101
10.1 O conceito de razão e de liberdade da razão 101
10.2 A crítica da idéia transcendental de liberdade e o propósito prático de tal crítica 102
10.3 A liberdade positiva da razão como uma causalidade da faculdade de arbítrio 108
10.4 Digressão: a liberdade incondicionada de Sartre e a autonomia kantiana 111
10.4.1 Liberdade **versus** legalidade? 111
10.4.2 Imperativos da sociedade e possibilidade incondicionada 115
10.4.3 Moral universal **versus** formalismo da liberdade .. 119

11 A RELAÇÃO PRÁTICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO 123
11.1 O conceito prático de liberdade e sua problematização .. 123
11.2 Vontade e razão 125
11.2.1 A vontade como forma de agir segundo a representação de leis 127
11.2.2 Liberdade e lei 130
11.3 Arbítrio e razão 136
11.3.1 Limitação humana e liberdade 137
11.3.2 A liberdade de arbítrio 143
11.3.2.1 Duas significações de espontaneidade 147
11.3.2.2 Liberdade de arbítrio e máxima 150
11.4 Por uma reconstrução do conceito de autonomia 153

12 A RELAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO 162
12.1 Uma ética histórica e política 162
12.2 Condições e limites de uma ética social em Kant 166
12.3 Pelo progresso da Ilustração 170

BIBLIOGRAFIA 175

FONTES DAS EPÍGRAFES 180

ÍNDICE ONOMÁSTICO 181

OBSERVAÇÃO PRÉVIA

Iniciamos este trabalho na Universidade de Heidelberg, em 1970. Por necessidade de serviço, tivemos de retornar ao País e concluí-lo aqui, o que se tornou possível, no último ano de trabalho, graças ao regime de tempo especial concedido pela então denominada Comissão Permanente de Tempo Integral e Dedicação Exclusiva, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).*

A metade do trabalho, aproximadamente, foi lida pelo Prof. Dr. Dieter Henrich (Heidelberg), por cuja sábia orientação e permanente encorajamento expressamos aqui o mais profundo reconhecimento.

Agradecemos ao Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD), na pessoa de Marie-Luise Ulrich, ter-nos propiciado os recursos materiais para a estadia na Alemanha, a que se aliou, também, já nesse período, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e ainda minha esposa Vera Beatriz Lindemann Rohden, que pelo seu emprego temporário basicamente nos sustentou durante o último ano de permanência naquele país. Agradecemos ainda ao Departamento de Filosofia de nossa Universidade as autorizações de afastamento, e particularmente ao ex-Diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Prof. Luiz Carlos de Mesquita Rothmann, o constante empenho em nosso favor. Tributamos uma homenagem especial a nossos pais, que, mesmo care-

(*) Com o mesmo submetemo-nos ao Concurso de Habilitação à Livre-Docência em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul entre os dias 22 e 24 de novembro de 1976. A Comissão Examinadora esteve constituída pelos Professores Gérard Lebrun, da Universidade de São Paulo; Ezequiel de Olaso, da Universidade Nacional de La Plata; Werner Spaniol, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Armindo Trevisan e Helga Iracema Landgraff Piccolo (Presidente), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

cendo de recursos, fizeram-nos estudar, custeando nossas despesas por muitos anos.

Por fim, com este trabalho desejamos cultuar a memória de Hartmut Glockner, que freqüentemente nos auxiliou na sua versão original em alemão e que não encontrou entre seus colegas estudiosos de Filosofia um sentido real de comunidade humana.

VALERIO ROHDEN

Porto Alegre, 7 de setembro de 1976

APRESENTAÇÃO

Que o leitor se tranqüilize: a obra que vai ler é mais e melhor que uma tese de doutorado. Seja qual for a erudição kantiana do autor, seu livro resulta antes de tudo de uma escolha de leitura. *Quero dizer com isso que a enquete não é nunca gratuita: V. Rohden não nos leva a passear através de Kant com a única finalidade de fazer-nos visitar mais uma vez um monumento consagrado. De saída ele está* à procura de alguma coisa *— e isso basta para dar à sua* démarche *um estilo que a distingue do simples comentário. Trata-se menos, para ele, de nos apresentar a filosofia moral de Kant, que de nos fazer atravessá-la numa certa direção.*

De onde uma segunda advertência que eu me permitiria fazer ao leitor: quem esperasse encontrar aqui um novo "digest" da "moral de Kant" ficaria bem decepcionado — ou melhor, como espero, favoravelmente surpreendido. Em todo o caso perceberá logo que, sobre uma análise de textos que aparenta ser muito clássica, à empresa de Rohden não falta nem originalidade nem audácia. O que ele pretende fazer-nos descobrir através da austera e vetusta "razão prática" de Koenigsberg é simplesmente a "razão crítica" de Frankfurt — ou são pelo menos as primícias desta. E este ponto merece que nos detenhamos nele.

Não creio trair o autor afirmando que, segundo ele, compreender Kant hoje é antes de tudo medir o quanto a concepção que fazemos espontaneamente da "razão" se afasta do que Kant entendia por "razão prática". A modernidade vive na ocultação (na "Vergessenheit") desta: mais do que nunca a razão é concebida como "um meio para obtenção da felicidade", isto é, como "um instrumento de não liberdade". Racional parece-nos ser por excelência o comportamento instrumental, cujos princípios são tomados de empréstimo à natureza: em termos kantianos, o comportamento de entendimento *(Verstand). Não é nada surpreendente, então, se esta redução da razão ao entendimento, da prática à técnica, desemboca num desconhecimento total* da liberdade. *A idade da tecnologia soberana faz-nos assim apreciar a justeza desta*

observação de Kant, que é citada aqui: "Se o homem só fosse dotado de entendimento, sem razão nem vontade livre..., em nada se distinguiria dos animais". Lá onde o homem renuncia a dar-se objetivos por si mesmo e por si só, a pôr-se como "sujeito dos fins", ele não é mais do que um castor superiormente finalizado... Ora, mesmo se o autor não se detém na denúncia disso que ele chama com desprezo "razão tecnocrática" ou "sistêmica", creio entretanto que essa polêmica é essencial a seu propósito. Pois é por reação à assimilação abusiva de "prática" e "técnica" que ele pretende fazer-nos reencontrar, graças a Kant, a dissociação necessária destas — e depois mostrar, a partir daí, que não há nenhuma incompatibilidade de essência entre reino da liberdade e reino da razão. Bem ao contrário: se é verdade que a razão é prática, isto é, que ela é capaz de determinar por si só nossa atividade finalizadora, ela só pode ser a atualização da liberdade. "A liberdade não é derivada da razão — escreve Rohden — mas antes a razão derivada da liberdade" (p. 50). Essa frase parece-me ser uma das chaves do livro — e uma daquelas, também, que permite evitar um contra-senso sobre o pensamento do autor. É verdade que de tempos em tempos Rohden parece preocupado em cercear ao máximo a parte da razão teórica e de lembrar muito antiplatonicamente às ciências provindas desta que sua função é estritamente "tecnológica". Mas o leitor que, em vista destas passagens, suspeitasse-o de "irracionalismo", cometeria um grave erro. Pois não se trata para ele de pôr abstratamente em acusação "as ciências" e "a técnica", desde que estas reconheçam sua subordinação à razão prática, ao invés de usurpar seu lugar. Não, o autor não é "irracionalista", e não penso que ele flerte com os bons selvagens da ecologia. Ao contrário, o que faz a unidade deste livro é a vontade de reconciliar razão e liberdade, e de sugerir — a despeito dos heideggerianos — que a tirania tecnocrática é a perversão antes que a destinação da "razão ocidental". Em outros termos, Rohden, "kantiano de esquerda" (houve mesmo hegelianos de esquerda), não pretende sobretudo deixar ao "positivismo", que ele execra, o monopólio da racionalidade. O que ele tem em vista é redefinir a razão no eixo da "razão prática" kantiana, de maneira que o "positivista" esteja para o racionalista autêntico como o sofista estava para o filósofo. Eis já por que este livro, discretamente apaixonado, é bem mais do que um bom estudo de textos.

E eis também por que a exegese freqüentemente sutil de Rohden não é totalmente tranqüila. Que não se veja sobretudo malícia nesta observação: bem pelo contrário. As páginas que me parecem mais interessantes são justamente aquelas em que o comentador se mede com Kant e tenta, superando suas esquivações, encurralá-lo em sua verdade. Naquelas páginas, curiosamente, o tom de Rohden torna-se fichtiano. É ao jovem Fichte que ele me faz pensar cada vez que pretende prolongar o texto de Kant defendendo-se de forçá-lo. Kant, diz freqüentemente Fichte, sem dúvida não sustentou esta tese tão claramente como eu o faço... Mas então? Sem ela, a Crítica não teria sentido — e forçosamente temos assim de convir que este era mesmo o pensamento de Kant... (O interessado apreciou muito pouco este procedimento). Vocês verão que a estratégia de Rohden aproxima-se às vezes desta — a meio caminho entre a fidelidade e o desrespeito. Nada de surpreendente nisso. A menos de contentar-se em repisar monotonamente Kant, só se pode lê-lo como pós-kantiano — quero dizer: tentando dissipar a ambigüidade de princípio que é a sua.

Vejam, por exemplo, a tese que Rohden pretende extorquir de Kant: que, sem a assunção prévia da liberdade, sem o Faktum do "querer-ser-livre" a razão prática não poderia funcionar. Essa tese, certamente, está em Kant — e ao mesmo tempo ela não está totalmente lá... É por isso que o autor, com muito talento, vai dedicar-se a nos provar que é preciso que ela esteja lá. E ele tem razão: é preciso. Ou, antes, seria prëciso.

Agir moralmente, sabe-se, é (ou seria) deixar as máximas da razão pura determinar por si só a minha vontade. Mas de que modo pode o sujeito concretamente conseguir isso? Como pode ele tomar pelo cumprimento da Lei moral este interesse que Kant constata como um fato? Ou ainda, como se dá que o imperativo categórico ressoe em mim de modo completamente diferente que o latido de um cabo prussiano (seja o que for que tenham dito bem futilmente alguns franceses chauvinistas)? Em resumo: como a razão pura pode, por si só, motivar minha vontade? Esta questão não é de pequena importância, e Rohden tem mil vezes razão de dizer que estamos na obrigação de colocá-la. Se é que é verdade que a obediência à Lei por ser incondicional não é gratuita, se o homem que segundo Kant tem consciência de poder preferir o cadafalso ao perjúrio é apesar de tudo outra coisa que a réplica puritana do Lafcádio de Gide, qual pode ser então o móvel da obediência à Lei? Ora, parece que Rohden coloca esta questão com mais urgência que o próprio Kant — pois, segundo Kant, ela é insolúvel. Móvel, falando propriamente, não pode haver. "Não há, afirma Kant, espécie particular de sentimento que seria anterior à lei moral e lhe serviria de fundamento..." Não há móvel para a moralidade — e o respeito não é no máximo senão "a moralidade mesma considerada subjetivamente como móvel", enquanto ele

aniquila o amor de si... Certamente, "a moralidade apresenta um interesse"*: é um fato. Mas é igualmente um fato que* "ela não vale para nós porque apresenta um interesse". *Se fosse assim, o princípio subjetivo do cumprimento da Lei seria o sentimento moral. Ora, "isto é impossível, já que todo sentimento é sensível e o móvel da intenção moral deve ser livre de toda condição sensível". Eis aí pois a incondicionalidade da lei brilhantemente garantida... Mas compreende-se que Rohden não se dê por satisfeito com isso e queira descobrir* por que *a Lei é também princípio de ação —* como é possível que *a razão seja prática, isto é, "se torna uma causa determinando a vontade" e produzindo um* interesse *específico.*

Kant furta-se a esta curiosidade e replica por um "non possumus" solene: "é impossível para nós homens explicar como e por que a universalidade da máxima como lei, conseqüentemente, a moralidade, nos interessa". Impossível, por princípio, compreender como uma "simples idéia" pode exercer uma influência sobre o sujeito sensível... É esta impossibilidade que Rohden pretende desfazer quando escreve que é "a lei, ou mais precisamente a consciência dela, que tem que ser a autora da produção do interesse por máximas morais" (p. 72). Por que deve ela produzi-lo? É que a consciência da Lei não é apenas o encontro vivido no temor e no tremor de uma autoridade vertiginosa: ela é também a revelação da minha liberdade. "...a possibilidade de um interesse da razão pela lei depende da redução da lei à liberdade" (p. 80). E, ao mesmo tempo, "a liberdade deixa de ser uma simples idéia para tornar-se um fato no homem agindo moralmente" (90).

Particularmente reveladora desta reinterpretação "libertária" é a análise que o autor faz do misterioso sentimento de respeito. *Segundo ele, foi uma leitura unilateral que nos acostumou a considerar o "respeito" kantiano como um sentimento antes de tudo trágico. Através deste "respeito assustador, que nos mostra tão severamente nossa indignidade", é uma boa nova no final das contas que se anuncia. Se o respeito não fosse senão uma coerção exercida sobre o sujeito sensível, engendraria certamente apenas desprazer e amargura. De onde vem, pois, que ele induza também uma "Selbstbilligung"? De onde vem que graças a ele indique-se a presença de uma instância positiva? Rohden, analisando esta reinversão do negativo em positivo, prolonga certas observações de Gerhard Krueger. "A compreensão obediente (da lei), escrevia Krueger, é ela própria como obediência espontânea algo de positivamente compreensível:* a consciência de si da razão, *consciência que ela obtém* da sua própria obediência". *Não é, pois, qualquer*

autoridade, prossegue Rohden, que se impõe através do respeito, mas a autoridade "de nossa própria razão". *E conclui convidando-nos a matizar a idéia excessivamente austera que a tradição se forjou da Lei moral. Na realidade, "o respeito é, pela consciência da lei moral, a autoconsciência da nossa liberdade,* tanto negativamente *enquanto consciência da nossa independência de determinações das inclinações,* como positivamente *enquanto consciência da nossa autonomia como razão universalmente autolegisladora" (p. 81). Kant observa, na* Grundlegung, *que os filósofos antes dele jamais tinham pressentido que obedecendo moralmente o homem não faz mais do que "se submeter à sua legislação, ainda que esta legislação seja universal, e que ele não está obrigado a agir senão de conformidade com* sua *vontade pura". Rohden não faz nada mais do que chamar nossa atenção para esses possessivos, a fim de nos lembrar que a liberdade não é uma cláusula de estilo, mas antes a condição sem a qual a universalidade da máxima não seria mais do que a absurda programação de um autômato... E então por que a* obrigação, *e não a* liberdade, *deveria ser a única realidade a ser imediatamente vivida? É já o que se perguntava Max Scheler nesse grande livro (hoje bem desconhecido), que é o* Formalismus in der Ethik.

A partir daqui só posso deixar ao leitor o cuidado de descobrir em companhia de Rohden uma nova imagem — mais amável ou em todo o caso menos terrorista — da moral kantiana. Com nosso autor, não é verdade que a autonomia do sujeito moral possa ser pura e simplesmente identificada à obediência (p. 157). É preciso dizer dela o que Kant dizia da "autonomia de um povo", que ela não poderia ser uma "autocracia". Certamente eu não obedeço à lei porque ela me seduz ou me fascina: levar Kant para o lado de Sacher Masoch seria ainda cair na heteronomia. Mas, de outra parte, como compreender que eu possa observar a Lei se eu não tivesse consciência, por isso mesmo, *de afirmar e mesmo de viver minha destinação supra-sensível? Por isso o autor lamenta que "a consciência da lei — confrontada com uma ética da liberdade — evoca mais freqüentemente a impressão de um legalismo repressivo, do que de uma ética da autonomia" (p. 76). Ele recusa a Schopenhauer que na acepção kantiana da palavra "autonomia" seja o "nomos" no sentido do decálogo o mais importante. Todavia, o leitor malevolente ou simplesmente não-kantiano poderia aqui perguntar se Kant não é o responsável por esta leitura que nosso autor estima equivocada... Rohden pensa que não e ele escreveu este livro para desculpar Kant sobre este ponto. Para mim, sem lhe dar inteiramente razão, não ousaria considerá-lo errado. Pois*

eu penso que lhe aconteceu a mesma coisa que a todos os comentadores de Kant (inclusive ao autor destas linhas): ele teve de reformar sub-repticiamente o edifício kantiano, aplainar o relevo, apagar certas asperidades, abater aqui e ali algumas paredes do labirinto para que o autor a comentar deixe de ser o pensador fundamentalmente aporético que foi em realidade. Comentar Kant é querer mais ou menos forçadamente sublinhar sua coerência — e esta coerência não pode ser obtida senão deixando na sombra um momento desse sistema, que parece feito, como disse Friedrich Kaulbach, para desmentir toda centração definitiva.

Quer-se saber o aspecto do kantismo que Rohden tende a sacrificar? — É a presença opaca da coisa-em-si, o peso do "mundo inteligível", pois é a este preço que ele consegue atenuar ao máximo a transcendência quase judaica da Lei moral. Sem dúvida, o horizonte "noumenal" é evocado de tempos em tempos neste livro. Mas o autor não parece dar-lhe a consistência de* um obstáculo. *De um obstáculo contra o qual se choca inexoravelmente toda vontade de compreender* como funciona *a razão prática e como os dois mundos terminam por comunicar-se. Bem significativa desta tendência é a objeção que o autor dirige a Wilhelm Keller, que insiste sobre a origem "noumenal" da ação moral. "Consideramos falsa a sua crítica de que a liberdade de Kant se perca no mundo puramente inteligível, enquanto a existência real intramundana fica entregue à causalidade totalitária do mundo empírico. Seria mais correto dizer — embora esta asserção não elimine todas as dificuldades — que inclusive o mundo sensível pode ser subordinado à liberdade do homem enquanto ente racional" (nota 11, p. 104). Mas como compreender o funcionamento desta subordinação sem se arriscar a transgredir a clivagem fenômeno/coisa-em-si, natureza/liberdade? Longe de mim insinuar que o autor ignora esta dificuldade. Simplesmente sua leitura o leva a considerá-la secundária. O que o interessa não é a condição trágica, ou pelo menos ambígua, do sujeito moral enquanto este está* submetido ao dever, *isto é, "enquanto ele faz parte do mundo sensível e ao mesmo tempo do mundo inteligível". O que o interessa é a outra vertente da moralidade — aquela que Kant, com o risco de parecer chegar ao "entusiasmo", faz às vezes brilhar aos nossos olhos.*

(*) Preferimos manter a forma francesa desse adjetivo "noumenal", ao invés de traduzi-lo por "numênico", o que obrigaria também à adoção do substantivo "númeno". Na linguagem filosófica brasileira tem sido usual manter a forma grega do substantivo "noumenon", o mesmo ocorrendo na primeira tradução brasileira completa da *Crítica da razão pura* (São Paulo, Abril Cultural, 1980) — (Nota do Tradutor).

"...Quando nós nos concebemos como livres, transportamo-nos ao mundo inteligível como membros deste mundo e reconhecemos então a autonomia da vontade com a sua conseqüência, a moralidade." A esta frase Rohden pretende dar todo o seu peso. Mas se o seguirmos por este caminho podemos permanecer por muito tempo kantianos ortodoxos? Não vamos esquecer nossa condição de "pobres filhos da terra"? Não vamos ceder à tentação de desvendar o "Deus absconditus", e mesmo de visitar o "país das fadas", como dizia Kant maldosamente do mundo monadológico de Leibniz?... Tanto é verdade que a tarefa é árdua de reconstruir o kantismo como uma filosofia da liberdade... para valer, *respeitando ao mesmo tempo a interdição que bloqueia o acesso ao supra-sensível. A terceira seção da* Grundlegung *não é de resto a confissão muito honesta desta temível dificuldade?*

Se assim é, como admitir que o Faktum da obrigação envolve uma consciência da *liberdade? Façamos, portanto, esta concessão a nosso autor. Escapamos a toda dificuldade? Longe disso, pois esta liberdade* positiva, *que o sujeito moral recupera assim plenamente, permanece antes de tudo o outro nome de uma legislação que parte de uma obediência... E Rohden enfrentará corajosamente esta dificuldade. É somente segundo a natureza, lembra ele, que a liberdade pode ser entendida como espontaneidade anárquica ("Gesetzlosigkeit") (p. 110-1); mas uma liberdade "conforme à razão", uma "liberdade para o bem" deve ser caracterizada por uma legislação. Seja. Mas não se perde então de vista toda noção da liberdade como espontaneidade? Ou então como conciliar* racionalidade e espontaneidade? *pergunta-se o autor (p. 111). Ou ainda: "por que uma lei da razão tem de pôr limites à liberdade, que por natureza não os tem?" (p. 134)... Posta desta maneira, observa pertinentemente Rohden, a questão é insolúvel. Em realidade, para que a Lei seja conciliável com a liberdade é preciso que derive dela, "de modo que, comportando-nos racionalmente, possamos sempre considerar ao mesmo tempo tal lei como lei da* nossa própria *autodeterminação objetiva" (p. 135). É este exatamente o caso para Kant: para que a vontade livre seja a de um ser racional, é preciso por definição que ela seja um poder de agir segundo regras universais. Assim, pois, não há liberdade* objetiva, *autêntica, sem legislação. E o sujeito não pode ser dito livre (= independente relativamente às motivações sensíveis) senão na exata medida em que submete sua sensibilidade à universalidade da regra.*

Não teremos conseguido desta vez entrever como se conciliam razão e liberdade *(em um sentido desta palavra aceitável pelo co-*

mum dos mortais)? Rohden pensa assim. Eu estou menos certo disso do que ele — e me pergunto se ele consegue realmente exorcizar a imagem de uma ética kantiana "necessariamente autoritária, porque não asseguraria à liberdade mais nenhum papel essencial..." (p. 99). Sem dúvida, as leis morais, embora sendo universais, originam-se em minha própria pessoa *(p. 163), mas eu temo que essa conciliação pareça frágil, desde que nos interroguemos sobre a relação desta sacrossanta "pessoa" ao sujeito "patológico" — isto é, a vocês e a mim. Quando* eu *me considero como autor de uma legislação universal e* eu *me transformo num legislador racional como qualquer outro, que valor pode ainda conservar este "Eu"? Não se apaga ele, antes, no anonimato de um "On"?* Que se me permita aqui confessar minha miopia, talvez minha incapacidade: quando leio a "Razão Prática", chega rapidamente o momento em que não compreendo mais como o sujeito que se sabe legislador tem ainda o direito de se dizer* Eu. *Talvez seja porque numa filosofia que torna a finitude tão radical é difícil de presentificar-se uma tal metamorfose: o sujeito patológico permanece um Outro relativamente à pessoa (como o homem da sociedade civil um Outro relativamente ao Cidadão). É aquém de mim que se desdobra este teatro de sombras; é aquém de mim que se fala em meu nome... Então como não suspeitar que a* auto-*nomia seja um engodo? Como não prestar ouvidos aos sarcasmos do jovem Hegel ou de Nietzsche?*

Eis que pareço pronunciar um requisitório contra Rohden sob o pretexto de prefaciar seu livro. Mas, juro, não é nada disso. Ao contrário, tento dizer o mais exatamente possível que espécie de interesse encontrei em seu estudo. Ora, este interesse parece-me consistir antes de tudo no fato que, tentando estabelecer um "Kant" que não fosse mais aporético, ele acabou escrevendo um livro que é profundamente aporético. Pois na medida em que pretende reencontrar em Kant um mensageiro da liberdade (lado Frankfurt), ele deve aliviar o garrote "moralista"; e na medida em que toma a sério a universalidade das leis morais (lado Koenigsberg), ele vem falar de uma "liberdade" que me deixa perplexo e, às vezes, inquieto. Qual é esta "liberdade" que por definição me desvia de "minhas inclinações ou meus interesses privados" para me consagrar à busca dos "fins da razão"? Vamos mais longe: é muito rejubilante ficar sabendo que, apesar dos obstáculos que

(*) Preferimos manter na tradução o termo francês "on", que encontra os equivalentes alemão, em "man", e português, em "a gente" (Nota do Tradutor).

impõe ao homem sua condição sensível, resta que sua liberdade prática não é limitada, e que o homem "é absolutamente livre, isto é, absolutamente responsável..." (p. 140). Seria isto uma tão boa nova?

Uma vez que se assumiu a grande clivagem natureza/moralidade, é difícil (eu diria mesmo, de minha parte, impossível), conjurar a ameaça de uma moralidade por essência repressiva. Tal não é a opinião de nosso autor. Mas este dissentimento com ele importa-me muito pouco. O que me interessa — e às vezes me apaixonou nesta obra — é a maneira que tem seu autor de ir diretamente às dificuldades fundamentais. Rohden não se contenta com palavras: ele preocupa-se pouco com o discurso conformista e xaroposo que as universidades francesa e alemã construíram demasiado freqüentemente sobre a "moral kantiana". Por respeitoso que seja com Kant, ele sabe interpelá-lo — e às vezes bastante rudemente. Com ele nada está decidido. Não é de forma alguma evidente, por exemplo, que liberdade e moralidade estejam necessariamente ligadas: é preciso ainda mostrá-lo. E eu gosto dessa página (p. 132-3), onde Rohden ousa tranqüilamente perguntar-se: "Por que a liberdade sem lei seria um absurdo, *ou por que a liberdade tem* ao mesmo tempo *que conter uma lei que a ordene e regule?" Sim, por que, afinal de contas? Esta audácia é a melhor prova de que estamos aqui a mil léguas de uma exegese bem-pensante e de uma admiração de princípio, mas* ao nível do questionamento filosófico.

O que o autor pede aqui a Kant é uma liberdade não escamoteada, *uma liberdade para agir e para animar uma práxis histórica. Como não ser sensível a esta vontade ao mesmo tempo apaixonada e rigorosa de rejuvenescer um grande clássico? Se a empresa — como toda empresa filosófica — permanece incerta, a culpa não é certamente do jovem filósofo de hoje, mas da velha Esfinge, toda sugestões e reticências, que jamais foi até o fim das direções que indicava e tornou assim possível... o pós-kantismo. Que este esteja ainda bem vivo, no-lo prova o livro que vamos ler. Ao leitor agora arriscar-se, graças a ele, nos dédalos do pensamento de Kant.*

GÉRARD LEBRUN

Traduzido do francês por Rejane Carrion

UNIVERSIDADE FEDERAL - S. CARLOS - BIBLIOTECA CENTRAL

1 INTRODUÇÃO — O CONCEITO DE LIBERDADE COMO PEDRA DE ESCÂNDALO PARA OS EMPIRISTAS

> *O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os* empiristas, *mas também a chave dos mais elevados princípios para moralistas* críticos, *que através disto compreendem que devem proceder de modo necessariamente* racional.
>
> KANT

> *A razão pode descobrir uma regra sobre como deveríamos proceder, se quiséssemos obter o que desejamos; neste sentido Hume estava certo ao chamar a razão escrava das paixões; mas ela é uma escrava inteligente, porque, enquanto serve ao seu mestre, contudo dirige, disciplina, e em parte controla os melhores interesses particulares dele.*
>
> BECK

Neste trabalho pretendemos esclarecer a relação entre liberdade e universalidade na filosofia de Kant, sob a perspectiva do conceito-chave de razão prática. Este conceito permitir-nos-á mostrar como no pensamento desse filósofo interesses teóricos e práticos vinculam-se com vistas a um mesmo objeto.

Numa perspectiva, pois, de filosofia prática, somos de parecer que a determinação do homem pela razão somente será possível e justificável sobre a base da interconexão de razão e liberdade entre si, à qual tudo converge na filosofia de Kant. Além disso, pensamos que unicamente sobre a base desta sua verdadeira determinação, a razão prática pode servir como critério de crítica a outras determinações da razão.

Kant volta a *Crítica da razão prática* contra as pretensões universalmente legisladoras da razão prática empírica, em que precisamente falta a conexão que apontamos. Hoje tal *Crítica* deveria voltar-se ainda contra a racionalidade tecnológica, sob o aspeto de que ela não contém apenas uma soma de conhecimentos técnicos com vistas ao seu máximo proveito econômico, mas também —

eliminando as diferenças entre técnica e práxis [1] — pretende inaugurar uma nova "práxis" com vistas ao bem-estar subjetivo, sem mais poder tomar qualquer interesse prático pela liberdade. Quer dizer, este conceito fica eliminado do sistema como ilógico, inútil e inadequado.

Conseqüentemente, tem que ser colocada a questão: Por que a liberdade precisa ser determinada em conexão com a razão? O homem não é livre também quando age contra a sua razão?[2] Ou quando, numa sociedade de consumo, graças ao controle planejado dos meios à sua conservação e ao gozo da vida, pode viver tranqüilamente a sua vida privada? Mas também a questão inversa tem que ser posta: Por que a razão tem de ser determinada em conexão com a liberdade? É justificável praticamente um desenvolvimento da ciência e uma organização "racional" da vida, que ameaça com a perda de toda a espontaneidade, criatividade e inventividade de sentido?

Para ser convenientemente tratada, a questão da relação entre liberdade e razão requer um esclarecimento dos conceitos tanto de razão prática como de liberdade. Mas, visto que a determinação própria da razão prática é a liberdade, o interesse da questão converge para o esclarecimento da liberdade do homem.

Este conceito de liberdade toma sentidos diversos, que podem ser relacionados entre si. No conceito de liberdade como espontaneidade, tem que distinguir-se entre liberdade transcendental e liberdade prática. No conceito de liberdade prática, tem que distinguir-se entre liberdade moral e liberdade política, entre liberdade negativa e liberdade positiva.

Um problema que especialmente se coloca a partir do conceito de liberdade prática, concerne à relação entre liberdade e lei universal da razão. Na medida em que interpretamos a própria lei da razão como universalidade da liberdade, a determinação da razão prática torna-se uma questão de esclarecimento da relação entre liberdade e universalidade.

Contra a determinação kantiana da universalidade da liberdade é levantada a dificuldade — deixamos aqui de lado a acusação de formalismo vazio [3] — se pessoas ou povos, que por miséria material não chegam a uma maioridade racional, podem fazer uso de uma tal liberdade, e se este não é um argumento para que

(1) Sobre este problema vide HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt, Suhrkamn, 1971.
(2) Cf. HARTMANN, N. *Ethik*. Berlin, Gruyter, 1962⁴. p. 621-799.
(3) Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. 6. Aufl. Hamburg, Felix Meiner, 1952. p. 553-4.

apenas uns poucos se beneficiem da liberdade da razão, à qual aqueles, antes, têm que servir? [4] A tese de Kant, naturalmente, é limitada aos entes dotados de razão e vontade. Estes todos têm condições de prática moral. Na sua teoria do direito, contudo, a liberdade exterior — tendo por requisito a independência material — fica vinculada à posse de bens e meios próprios de trabalho [5], constituindo a unidade entre liberdade exterior e interior um problema não resolvido satisfatoriamente por Kant.

No entanto, formalmente considerada, a posição de Kant é importante: a sua tese, fundada na própria legislação da razão, é de que não podemos afirmar nenhuma liberdade da nossa vontade, se não pudermos afirmar o mesmo com respeito a todos os entes racionais [6]. E justamente neste aspeto, pelo qual se procura questionar o próprio princípio de Kant, o imperativo categórico torna-se um princípio crítico da moral contra o abuso do homem como fim em si mesmo.

Mais especificamente no que concerne à relação entre liberdade e lei, pretendemos justificar a legislação da razão mediante a sua relação com a liberdade na medida em que esta constitui a "ratio essendi" daquela. A partir desta determinação, criticaremos toda confusão entre liberdade e lei, confusão que se estabelece em benefício desta e em prejuízo daquela [7]. Queremos com isso dizer que, devido ao fato de o conceito positivo de liberdade identificar-se com o de lei como possibilidade universal de liberdade, ocorre com sempre maior freqüência o esquecimento do vínculo

(4) Adorno, em sua crítica a Kant, escreve: "A universalidade do conceito de liberdade, contudo, do qual também os oprimidos participam, volta-se contra o domínio como modelo de liberdade. Em reação a isso, os privilegiados da liberdade alegram-se com o fato que os outros ainda não estão maduros para ela". ADORNO, T.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1966. p. 218.
(5) No seu famoso livro de teoria política, Macpherson, escrevendo sobre as origens da teoria democrático-liberal, observa que no século anterior a Kant todos os conceitos de liberdade, direitos, deveres e justiça foram derivados do conceito de propriedade, que por sua vez se vincula com o de indivíduo: "O indivíduo é essencialmente o proprietário da sua própria pessoa ou das suas capacidades, pelas quais nada deve à sociedade". MACPHERSON, C. B. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Von Hobbes bis Locke. Frankfurt, Suhrkamp, 1967. p. 15.
(6) KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. p. 82 (BA 99). Abreviação: *GMS*.
(7) Exemplo dessa confusão é o livro de PAWLOWSKI, H. M. *Gesetz und Freiheit*. Frankfurt, Klostermann, 1969. Mas tampouco uma explicação circular da relação entre liberdade e lei é satisfatória, como se encontra em ZWINGELBERG, H. W. *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*. Bonn, Bouvier, 1969.

entre ambos, tornando-se a *lei o fundamento* último e inquestionável de qualquer determinação de comportamentos. Conseqüentemente, a lei deixa de obter a sua permanente legitimação pela liberdade, a moral passa a ser interpretada como repressiva e a crítica às leis passa a ser feita em benefício de uma pretensa liberdade an-árquica.

Se, contudo, quisermos que em nosso mundo se restabeleçam verdades práticas, então será preciso voltar a pensar os princípios esquecidos (e as condições de validade desses princípios) sobre os quais repousam nossas ações, que do contrário ficam expostas ao positivismo e à acusação de subjetivismo por parte dessa orientação científico-tecnocrática. Kant é quem nos convida a esta reconstrução do universo humano a qual unicamente nos reabrirá uma perspectiva de futuro no campo prático: "Um antigo desejo, que — ninguém o sabe quando — algum dia talvez se realizará, é que se possa enfim descobrir, em lugar da infinita multiplicidade de leis civis, os seus princípios, pois nisto unicamente pode consistir o segredo para simplificar, como se diz, a legislação. Todavia, as leis são, neste caso, somente limitações da nossa liberdade sob condições, pelas quais ela concorda universalmente consigo mesma; elas, por conseguinte, referem-se a algo, que é inteiramente obra nossa, e do qual podemos ser a causa mediante aqueles conceitos" [8].

Finalmente, desejamos aplicar a crítica prática de Kant a um determinado uso de razão. A crítica é o método de fundamentação da razão prática, como a única razão que, desde o ponto de vista da liberdade, pode ditar leis à vontade. Desde este ponto de vista, justamente, a crítica volta-se contra um uso inadequado de razão, que como simples razão pragmática, projetadora e coordenadora de regras com vista a inclinações ou interesses, pretende contudo determinar a práxis. Mas tal razão, por este meio, torna-se um instrumento da não-liberdade.

A possibilidade desta crítica funda-se sobre a representação da realidade da razão prática [9]. Para que a razão prática ou a

(8) KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. p. 313 (B 358). Abreviação: *KrV*.
(9) A estrutura da minha argumentação é a seguinte: 1) A crítica, como fundamentação da razão prática, volta-se contra um uso inadequado de razão, que, enquanto condicionada empiricamente, revela-se praticamente impossível como fundamento determinante da vontade (*Kritik der praktischen Vernunft* — abreviação: *KpV*, p. 107, A 3; p. 120, A 30). 2) A realidade da razão prática é o critério da crítica (*KpV*, p. 120, A 30-1). 3) Somente enquanto essa nos é dada previamente, tanto a fundamentação como a crítica tornam-se possíveis (*Reflexion* 7 201, KANTS, *Gesammelte Schriften* (abreviação: *Ak. Ausg.*) v. XIX, p. 275). 4) Isto significa uma antecipação prática de nossa liberdade na ação moral pela consciência da nossa determinação racional (*KpV*, p. 162, A 82), como possibilidade de crítica.
(10) HENRICH, D. Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: ENGELHARDT, P., ed. *Sein und Ethos*. Mainz, Mathias Gruenewald, 1963. p. 355.
(11) HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

liberdade possa servir como fio condutor da crítica, ela já tem que ser dada de algum modo antes. Com isto o conceito prático de liberdade torna-se o ponto de partida para toda tentativa de fundamentação da razão, bem como para toda a crítica daquelas condições que contradigam a liberdade.

Com base nessas considerações, pretendemos desenvolver o trabalho da seguinte maneira. Inicialmente, partimos da própria consciência das dificuldades de uma fundamentação teórica da razão prática pela liberdade [10]. Embora a determinação teórica da liberdade, segundo a filosofia de Kant, seja insatisfatória, pelo menos a consciência da sua possibilidade torna-se uma credencial suficiente para a lei moral. Mesmo assim a razão prática não fica fundada.

Henrich distingue dois caminhos para a fundamentação da razão prática, optando pelo segundo deles: o primeiro repousa sobre a determinação da razão pela liberdade; o segundo sobre a sua determinação mediante a unidade de razão e força motriz da vontade. Pretendemos mostrar que, apesar das dificuldades teóricas de um ou outro, não se pode prescindir da fundação de um caminho em benefício do outro, sob pena de se negar qualquer motivação num e fundamentação da mesma no outro.

Com o tema da motivação da razão, mostraremos na Segunda Parte uma primeira vinculação entre liberdade e razão. O interesse descobrirá o fundamento prático da razão em geral. Sobre o conceito de interesse surgiu uma abundante bibliografia, desde que Habermas publicou seu livro *Erkenntnis und Interesse* [11]. Mas a maioria dos autores tratou o tema do interesse, em sua relação com o conhecimento e a práxis, desde perspectivas de Fichte ou de Marx. Queremos, ao contrário, chamar a atenção para o fato de que já antes deles Kant vinculara toda a sua filosofia com o interesse da razão pela liberdade.

A seguir trataremos na Terceira Parte, desde o ponto de vista do conceito de universalidade, de três outras modalidades de relação entre razão e liberdade, a saber, uma relação de tipo teórico, outra de tipo prático e, por fim, uma mais especificamente de tipo ético-político. Na relação teórica entre razão e liberdade, procuraremos fundamentar desde o ponto de vista de um interesse prático

a resolução da III Antinomia relativamente ao conceito de liberdade como espontaneidade. Na seção 11, seguinte, sobre a relação prática entre liberdade e razão, procuraremos mostrar como a universalidade da razão harmoniza-se com o conceito de liberdade prática. Na seção 12, procuraremos apontar algumas dificuldades e também possibilidades novas do pensamento de Kant, relacionadas com a idéia de uma ética social e política.

O interesse do tema reside a nosso ver no seguinte: em confronto com duas tendências atuais — por um lado, de racionalização das relações humanas sobre a base de toda uma dimensão prática de interesses, não tematizada; por outro, da hoje crescente aspiração pela liberdade em todos os sentidos — desejaríamos poder contribuir para a resposta às questões: primeiro, como é possível hoje ainda a liberdade, em vista da progressiva programação do comportamento humano; segundo, se todo querer a liberdade implica também necessariamente que a liberdade seja ao mesmo tempo querida universalmente.

Para a abordagem dessas questões, o conceito de razão prática é um parâmetro crítico. A fundamentação kantiana do prático sobre a liberdade deve servir à nossa atual reflexão para repensar as relações humanas em conexão com a sua verdadeira determinação.

PRIMEIRA PARTE

O Problema Metodológico da Demonstração da Razão Prática

2 A LIBERDADE COMO CRITÉRIO DA CRÍTICA PRÁTICA

Kant coloca o objetivo da *Crítica da razão prática* na demonstração da realidade da razão prática. A razão é prática, quando possui em si própria um fundamento suficiente para a determinação da vontade com vista à realização dos seus objetos, isto é, quando a razão mesma é determinada pela liberdade. A possibilidade da demonstração de que a razão é prática depende por sua vez da demonstração de que a liberdade possa ser atribuída efetivamente à vontade *humana* e à vontade de *todos* os entes racionais [1]. Deste modo a questão da demonstração torna-se uma questão relativa à conexão entre liberdade e razão. Se for demonstrada esta conexão, então ficará igualmente demonstrado que toda vez que o homem fizer das determinações da sua razão máximas do seu comportamento (fórmula do imperativo categórico) ele também alcançará efetivamente a sua liberdade mediante ações reguladas por máximas.

É de perguntar-se, contudo, por que a liberdade tem que ser determinada em conexão com a razão (prática). Ou será que porventura o conceito kantiano de liberdade pode ser determinado independentemente da razão? No primeiro caso, como pode ser demonstrada tal conexão? [2]

Naturalmente, fala-se aqui da liberdade em sentido moral. E o *método* usado por Kant para demonstrar a racionalidade e a realidade desta liberdade é a crítica. Esta não precisa ser uma crítica da razão prática pura, mas simplesmente da faculdade prática em geral. Por este motivo Kant denominou seu principal escrito prático de simplesmente *Crítica da razão prática* e não *Crítica da razão pura prática,* ou seja, porque para a fundamentação da razão pura prática ele orienta a sua crítica *contra* um certo uso *condicionado* da razão.

---

(1) *KpV*, Introdução, p. 120 (A 29-31).
(2) A segunda alternativa é abordada explicitamente nas Seções 10 e 11 da Terceira Parte.

A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão — e esta é a primeira questão da *Crítica da razão prática* — se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada também pode servir para um tal fundamento determinante. Relativamente a esta questão, interessa-nos particularmente saber de que modo a razão pura torna-se uma determinação suficiente da vontade. Pois, se não se der atenção a este aspeto, chegar-se-á facilmente à discutível conclusão de que a liberdade é uma *propriedade da vontade*, que consiste simplesmente na possibilidade de *subordinar-se* à razão, enquanto a razão é por sua vez elevada a uma autoridade que dispensa toda ulterior justificação e legitimação.

O problema de uma razão empiricamente condicionada não é o mesmo, como se poderia hoje pensar, de uma razão que possa ser conhecida mediante a práxis histórica da sociedade ou do indivíduo. Pois o próprio Kant está convencido de que os homens só muito tardiamente — historicamente portanto! — chegam a descobrir que as leis morais, sob as quais agem, são leis da sua própria liberdade [3]. Por isso a questão da possibilidade de uma razão empiricamente condicionada não é meramente uma questão de *conhecimento*, mas uma questão que diz respeito à possibilidade ou não da fundamentação prática da razão pela liberdade. De acordo com isto, a questão crítica deve soar da seguinte maneira: pode uma razão, que projeta simplesmente regras subjetivas para a satisfação dos nossos desejos, fundamentar uma ética a partir de leis *universais* da *liberdade*, válida para todos os entes racionais?

Mediante a demonstração de que nenhuma razão condicionada empiricamente (isto é, uma razão subjetiva e privada), mas somente uma razão pura prática pode determinar tais leis universais, deve ficar já implícito que o homem e todo ente racional que se submete a tais leis é *livre*. Pois o homem somente pode obedecer moralmente a leis sob a condição da sua liberdade. O inteiro valor da sua moralidade depende da liberdade das suas ações [4].

Se tal demonstração for alcançada, então não é simplesmente a razão pura prática, que é submetida à crítica. Ao contrário — queremos acentuar e é essencial para o nosso ponto de vista — a própria razão pura prática, enquanto *liberdade prática*, torna-se a *medida da crítica* de um uso inadequado (transcendente) da razão:

(3) *GMS*, p. 65 (BA 73). Veja uma abordagem mais ampla desta questão na Terceira Parte, Seção 12, item 12.1.
(4) Mais adiante Kant irá afirmar que a fonte do valor humano, dinamicamente considerado, é a liberdade da pessoa: *KpV*. p. 209-10 (A 155). Cf. nossa interpretação a propósito na Seção 8, item 8.2.

ela torna-se o fundamento da crítica a uma razão, que, ao mesmo tempo em que serve simplesmente às inclinações, contém a presunção de fornecer sozinha o fundamento determinante da vontade. Não se trata aqui de examinar a evidência do caráter contraditório de um tal procedimento da razão, mas apenas de deixar estabelecido, com base agora no próprio texto de Kant, que "a razão pura, uma vez demonstrado que ela existe, dispensa qualquer crítica. *Ela própria é que contém o fio orientador para a crítica de todo o seu uso*" [5].

Com isso esperamos ter obtido e justificado o critério da crítica. Este critério consiste na *consciência* da realidade da razão prática, como consciência ao mesmo tempo da nossa própria liberdade enquanto entes racionais. A real validez desta nossa afirmação depende da demonstração de que a razão é prática, o que depende por sua vez da demonstração de que a liberdade como condição da razão prática é real. A crítica obtém a sua possibilidade a partir desta realidade.

Do ponto de vista metódico, a ordem da demonstração não ocorre, na *Crítica da razão prática*, exatamente desta maneira. Na Analítica, a demonstração da razão prática ocorre em conexão com a crítica da razão empírica. Kant designa esta crítica como a tarefa essencial da Analítica, como o seu encargo primeiro, e mais importante, em cujo procedimento deve adotar a mesma exatidão e meticulosidade que adota o geômetra em sua atividade [6].

Como pode romper-se a forma circular deste questionamento? Ou seja, como pode a crítica desempenhar sua tarefa com base na consciência da realidade da razão prática, se esta crítica ao mesmo tempo tem que preceder a demonstração de tal realidade? A meu ver, esta dificuldade tem que ser resolvida da seguinte maneira:

1) A verificação da realidade da razão prática forma uma unidade com o próprio processo da crítica.
2) Este processo é contudo guiado pela admissão da realidade da razão prática. No Prefácio à *Crítica da razão prática*, com efeito, se lê: "Na verdade, se a razão pura como tal é efetivamente prática, ela prova a realidade tanto sua como dos seus conceitos pela ação, e todo o sofismar (*Vernünfteln*)

(5) *KpV*, Introdução. p. 120 (A 30-1).
(6) *KpV*, p. 216 (A 165). Seria este ponto uma versão kantiana da *Ética* de Spinoza? Não nos ocuparemos com o aprofundamento de tal relacionamento, embora nos pareça significativo o ideal matemático subjacente, que possivelmente terá contribuído para dificultar a Kant a elaboração de uma teoria do conhecimento prático.

contra a possibilidade do seu caráter prático torna-se então vão" [7].

3) A própria crítica se exerce com base nos conhecimentos da razão teórica, sendo guiada particularmente pelas idéias metafísicas. A idéia de liberdade — mas não só ela, também sua possibilidade e necessidade — é vislumbrada pela razão teórica, sem que ela fique com isso provada, por faltar-lhe uma intuição intelectual correspondente. A representação pela razão da possibilidade e mesmo da necessidade da liberdade torna-se uma espécie de *credencial* da lei moral [8].

Os textos paralelos correspondentes são: na *Crítica da razão pura,* o da resolução da III Antinomia [9]; e na *Crítica da razão prática*, o da dedução dos princípios [10]. Naquela obra-prima, Kant afirma que o conceito prático de liberdade funda-se sobre a idéia transcendental de liberdade. Esta, enquanto definida como o poder de iniciar *espontaneamente* um estado, não é extraída da experiência, mas é antes pensada como a própria *lei universal* da possibilidade da experiência. No mesmo texto, a liberdade prática é definida como independência da vontade face à coerção dos impulsos da sensibilidade.

Neste trabalho pretendemos expor e ressaltar o vínculo existente entre ambos os conceitos. Tal vínculo funda-se já no seguinte: primeiro, que a razão procura explicar a possibilidade da liberdade, não simplesmente com base num interesse especulativo com vistas à completude do sistema, mas com base num interesse prático; segundo, que a supressão da liberdade transcendental significaria ao mesmo tempo o extermínio da liberdade prática. É por isso que Kant diz, na *Crítica da razão prática,* que a idéia teórica de liberdade é uma espécie de credencial para as leis morais, na medida em que também para a razão teórica ela é um conceito necessário *para o preenchimento de uma sua necessidade* [11].

Isto vale também para a própria *crítica* como tal, na medida em que o conhecimento da possibilidade e necessidade da liberdade pode servir como fundamento para o exercício da crítica à razão empiricamente condicionada. Esta crítica seria fundada insuficientemente, se o fundamento devesse ser pensado como apenas abstratamente possível. Isto é, o processo da crítica não se funda meramente numa idéia de liberdade. Antes, tem que fundar-se numa razão prática dada de algum modo efetivamente, e que tanto possibilita quanto promove a crítica. Este fundamento imediato é o fato da própria razão prática, dada na ação pura e simples, que se reconhece como racionalmente determinada (vide item 2 da página 33).

(7) *KpV*, Prefácio, p. 107 (A 3).
(8) *V. KrV*, p. 506 (B 586).
(9) Cf. studo. p. 488-90 (B 562).
(10) *KpV*, studo. p. 162 (A 83).
(11) *KpV*, p. 162 (A 83).

Deste modo obtemos um acesso direto à questão, como a *realidade* da razão prática deve ser determinada. Em primeiro lugar, esta realidade não pode ser determinada a partir da sua possibilidade teórica e da sua necessidade natural. Uma tal tentativa fracassa pela mesma razão que fez fracassar a inteira Metafísica (o que ficou suficientemente demonstrado na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*). Se, todavia, existir uma solidariedade entre os conceitos teórico e prático da liberdade, então tal solidariedade não poderá absolutamente significar uma dependência incondicionada do conceito prático relativamente ao conceito teórico da mesma. A seguinte declaração de Kant não pode enganar-nos a respeito: "Ao invés da dedução do princípio supremo da razão prática pura, isto é, da explicação da possibilidade de um conhecimento "a priori" de tal espécie, nenhuma outra coisa podia ser alegada, senão a seguinte: Se fosse conhecida a possibilidade da liberdade de uma causa agente, então se conheceria também não apenas a possibilidade, mas inclusive a necessidade da lei moral, enquanto lei prática suprema de entes racionais, aos quais se confere liberdade da causalidade de sua vontade. E a razão disto é que ambos os conceitos vinculam-se tão inseparavelmente, que a liberdade prática poderia ser definida também pela independência da vontade de qualquer outra lei, com exceção unicamente da lei moral" [12].

Com base em alguns textos de Kant, queremos agora fundamentar o contrário de uma dedução teórica, tanto da realidade da razão prática, como de nosso conceito de liberdade.

Cremos assim chegar mais facilmente à conclusão de que a Metafísica tem o seu ponto de origem nas representações práticas, isto é, nas representações que obtemos a partir da realidade que se manifesta na e pela ação humana. Mas nem por isso os conceitos destas representações práticas originárias são casuais ou possuem um valor secundário. Eles são formados originariamente pela nossa própria razão numa práxis de caráter moral. Por isso

(12) *KpV*, p. 218 (A 167-8).

UNIVERSIDADE S. CARLOS BIBLIOTECA CENTRAL

não são apenas conceitos de um conteúdo real (embora real apenas para a razão prática), mas além disso, em virtude do seu fundamento racional, são ainda necessários e universais.

Mas que significa isto imediatamente? Significa que a razão se prova na ação como prática, e que determina realmente a vontade mediante leis próprias. A condição para a razão determinar-nos deste modo é de que nós, justamente por termos razão e vontade, nos damos conta da nossa liberdade. Portanto, a realidade da liberdade não é percebida a partir da sua possibilidade teórica; mas, antes, é a partir da realidade da razão prática que pela primeira vez se mostra a nós, se bem que apenas negativamente, a liberdade como um poder em nós. Apenas a partir desta consciência prática é que se formam nossos conceitos teóricos respectivos e podemos reconhecer a sua possibilidade.

Estas nossas considerações fundam-se inicialmente sobre uma proposição da *Reflexão* 7 201. Nesta Reflexão, o primado da realidade da razão prática é estabelecido como condição da representação da sua possibilidade. O fundamento apresentado para este ponto de vista é que uma possibilidade passa a ser visualizada apenas a partir de um certo dado. Este dado (para nos mantermos na linguagem de Kant) não precisa ser apreendido empiricamente, mas ao contrário, no caso da lei moral e da liberdade, precisa ser reconhecido de modo "a priori". Unicamente sob estas condições a lei e a liberdade podem servir tanto para matéria da reflexão metafísica, como para fundamento da crítica do mal moral e da não-liberdade.

A crítica em questão deve ser fundamentada através dos seguintes passos:

1) A *Crítica da razão prática* pressupõe a distinção entre razão empiricamente condicionada e razão pura.
2) Esta distinção tem por motivação a questão da possibilidade da razão prática.
3) A possibilidade da razão prática é pela primeira vez visualizada a partir do seu "factum" na práxis moral.

Para corroborar estes pontos da minha interpretação, cito o seguinte texto: "A *Crítica da razão prática* estabelece como base a distinção entre razão empiricamente condicionada e razão pura, conquanto prática, e pergunta se esta última existe. Uma tal possibilidade não pode ser vista por ela de modo 'a priori', porque concerne à relação de um fundamento real à conseqüência. Portanto, tem que ser dado algo, que somente pode originar-se dela. E a partir da realidade pode-se inferir a possibilidade [13].

De acordo com esta concepção, a razão prática não pode ser deduzida teoricamente, mas nos é previamente dada. Aliás, Kant é de opinião que não somente os conceitos práticos, juntamente com aquele dado, são-nos dados anteriormente aos conceitos teóricos, mas que mesmo os conceitos metafísicos, particularmente o de liberdade, são entrevistos primeiramente a partir da sua realidade prática e só desde ela problematizados. Kant está tão convencido desta base prática da Metafísica, a ponto de pensar que jamais teríamos formado tais conceitos, se eles não nos tivessem sido dados pela lei moral: "Que esta seja a verdadeira subordinação dos nossos conceitos, e que a moralidade é quem pela primeira vez descobre para nós o conceito de liberdade, que por conseguinte a razão prática é quem com estes conceitos pela primeira vez coloca para a razão especulativa o mais insolúvel problema, para através daqueles conceitos enredá-la no máximo embaraço, fica claro já a partir do fato seguinte: visto que a partir do conceito de liberdade não se pode explicar nada nos fenômenos... jamais alguém ter-se-ia aventurado a introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral e com ela a razão prática não tivessem chegado a ela e não nos tivessem impingido esses conceitos" [14].

Se, com base nisso, deve-se excluir a possibilidade de uma razão empírico-prática, na medida em que, desde o ponto de vista de uma razão prática dada a nós, ela revela-se como fundamento insuficiente de leis morais universais, então temos que precisar agora mais exatamente de que modo Kant demonstra a realidade da razão pura prática como fundamento da moralidade. Com efeito, uma tal demonstração constitui a essência de uma fundamentação da moralidade, bem como da liberdade prática.

(13) *Reflexion* 7 201, *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 275.
(14) *KpV*, p. 139 (A 53). Kant chegou até a afirmar que a lei moral prova a sua realidade satisfatoriamente mesmo para a crítica da razão especulativa. Beck expressa este novo conteúdo prático da Metafísica numa frase: "Este tipo de credencial para a lei moral, isto é, que ela mesma seja demonstrável como o princípio da dedução da liberdade enquanto causalidade da razão pura, é um substituto suficiente para qualquer justificação "a priori", já que a razão teórica tinha de assumir, pelo menos, a possibilidade da liberdade *a fim de resolver uma das suas próprias necessidades*". BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. 4. ed. Chicago/London, 1966. p. 174.

3 A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE

Não obstante a afirmação de Kant, na própria *Crítica da razão pura*, de que para a razão em seu uso prático o problema de uma liberdade transcendental é colocado de lado, a fundamentação desse uso prático da razão permanece aí contudo insuficiente. Com efeito, o pensamento da não-contraditoriedade da liberdade é declarado como pressuposto suficiente da validez de determinações racionais.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* fornece uma primeira fundamentação da razão prática, enquanto a representação do dever contém a consciência de uma força motriz auto-suficiente da razão para impor-se espontaneamente na práxis. Aqui a razão prática contém autonomia num duplo sentido: primeiro, como autoconhecimento da vontade correta; segundo, como força própria para produzir ações, capazes de acontecerem unicamente por serem racionais [1]. É preciso contudo perguntar-se, teoricamente, "de onde" ou "a partir de que" a razão pode ter uma força motriz própria. Na Segunda Parte deste trabalho trataremos de esclarecer melhor esta questão.

Na mesma obra, Kant tenta ainda uma outra possível fundamentação da razão prática mediante a pressuposição da idéia de liberdade. O argumento, pelo qual procura afirmar a realidade da liberdade, é o seguinte: um ente racional, que só pode agir sob a idéia da própria liberdade, é em sentido prático realmente livre [2]. A necessidade prática desta idéia torna-se assim o fundamento da validez das leis vinculadas com o conceito de liberdade. Neste argumento, a necessidade prática de tal idéia substitui a sua demonstração teórica. Na verdade, o próprio Kant não se dá por satisfeito com tal solução, porque ele conseqüentemente teria que fundar a dedução do imperativo categórico meramente na *pressuposição* da liberdade, com base na consciência de uma fé em determinações práticas da razão [3].

(1) Cf. HENRICH, D. Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: ENGELHARDT, P., ed. *Sein und Ethos*. p. 350.
(2) *GMS*, p. 83 (BA 100).

Apenas a *Crítica da razão prática* logra dar um passo adiante nesta problemática. Não sem conseqüências para a Filosofia teórica, ela prova a realidade da razão prática e a realidade da liberdade sobre a base de um fato comum a ambas. Esta *Crítica* estabelece claramente como condição inicial para provar a razão prática o seguinte, expresso através das próprias palavras de Kant: "Se doravante formos capazes de encontrar argumentos para demonstrar que esta propriedade (da liberdade) pertence realmente à vontade humana (e por extensão à vontade também de todos os entes racionais), então ficará demonstrado através disso, não somente que a razão pura pode ser prática, mas que unicamente ela, e não a razão limitada empiricamente, é incondicionalmente prática [4].

Logo, a realidade da liberdade da vontade é feita condição da possibilidade da razão prática e da sua demonstração. Todavia isto apenas desloca a questão teórica. O ponto de vista novo, que Kant introduz neste contexto, é de que a consciência da liberdade, como da razão prática enquanto forma positiva dela, é dada ao homem num único ato sintético, denominado *fato da razão* [5].

(3) Cf. a respeito o recente trabalho de Henrich, que só pudemos conhecer após a elaboração destas observações: HENRICH, D. Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphisik der Sitten". In: SCHWAN, Alexander, ed. *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, W. B. G., 1975.
(4) *KpV*, p. 120 (A 30).
(5) Kant confere diferentes significações à expressão "fato da razão", como vemos: "a consciência da lei moral" (*KpV*, p. 141, A 55); "a consciência da liberdade" (*KpV*, p. 155, A 72); "a lei" (*KpV*, p. 141, A 55; p. 161-2, A 82; p. 196, A 134); "a autonomia no princípio da moralidade" (*KpV*, p. 147-8, A 63); "uma inevitável determinação da vontade, mas que não repousa sobre princípios empíricos" (*KpV*, p. 171, A 96); "um caso real, em que certas ações pressupõem uma causalidade intelectual" (*KpV*, p. 231-2, A 187). As expressões equivalentes para o fato da razão são: "fato da razão pura", fato da razão prático-moral; "o único fato", "por assim dizer um fato". Cf. a respeito, BECK, L. W. Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien*, Bd. 52, 1960-1961. Segundo Beck, o "fato da razão" de Kant pode ser entendido de duas maneiras, de acordo com o modo como interpretarmos a partícula "da", se como genitivo objetivo ou como genitivo subjetivo: "A palavra 'da' na expressão 'o fato da razão' pode caracterizar um genitivo objetivo ou um genitivo subjetivo. Habitualmente ela tem sido explicada como *genitivus subjectivus*. Desse modo a expressão 'o fato conhecido pela razão pura' significa um fato conhecido *modo directo*. Esta é uma concepção intuicionista do fato, segundo a qual o fato é dado 'in intentio recta'. No caso em que ela deva ser interpretada deste modo em Kant, distinguir-se-á através disso de todos os outros

Este é um fato da *razão*, porque ele torna cognoscíveis à nossa vontade leis ou imperativos, que não podem ser deduzidos da realidade existente. Mas contudo permanece pouco claro, em que sentido a razão pode conter uma facticidade.

O fato de que a realidade da razão prática depende da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada *antes* da lei moral, mas somente que a liberdade é a "ratio essendi" das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática. Isto é, a "verdadeira subordinação dos nossos conceitos" consiste na dependência da consciência da liberdade da consciência da lei moral, assim que, se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também não saberíamos nada da nossa liberdade. Assim como a ordem do conhecimento não se confunde com a ordem das coisas, é também verdade, por outro lado, que, se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral.

A dificuldade desta concepção reside, ao meu ver, no fato de que a liberdade é a fonte da lei, sem que tenhamos necessariamente consciência disso. Na realidade, a liberdade, de que aqui se trata, consiste antes de tudo no conceito negativo de nossa *independência* do mundo sensível, na medida em que somos conscientes da nossa *dependência* de determinações da razão. A consciência daquela liberdade negativa não é idêntica à liberdade positiva, ou seja, à autodeterminação racional. Em Kant permanece sendo um problema o modo como se passa da consciência de uma dessas liberdades à consciência da outra, conquanto ele mesmo pelo menos uma vez conceba a própria autonomia como fato da razão. Mas enquanto permanece indubitável a interconexão entre "ratio essendi" e "ratio cognoscendi" — liberdade e lei —, permanece discutível a determinação teórica relativamente ao conhecimento prático da sua unidade. As leis morais possuem uma precedência sobre a liberdade apenas como "ratio cognoscendi" desta: isto é, elas são a condição pela qual nos tornamos conscientes da liberdade: "Para que não se presuma encontrar aqui *inconse-*

fatos (*Fakten und Tatsachen*), na medida em que estes têm de ser dados em uma intuição espaço-temporal. Contrariamente a isto, a palavra 'da' pode ser um 'genitivus objectivus'. Neste caso, ela sugere a existência de uma razão pura, que é então um fato conhecido reflexivamente pela razão, e não concebido intuitivamente e *modo directo*. O fato assim explicitado é por mim denominado 'fato da razão', para distingui-lo da explicitação intuicionista do mesmo, enquanto denomino a este de 'fato para a razão'" (p. 279).

qüências, quando eu agora chamo a liberdade condição da lei moral, enquanto depois no trabalho afirmo que a lei moral é a condição sob a qual pela primeira vez podemos *tornar-nos conscientes* da liberdade, quero apenas recordar que a liberdade no entanto é a 'ratio essendi' da lei moral, a lei moral porém a 'ratio cognoscendi' da liberdade. Com efeito, se a lei moral jamais tivesse sido pensada claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos com direito de *admitir* algo como a liberdade (embora esta não se contradiga). Mas se não existisse nenhuma liberdade, tampouco a lei moral poderia de forma alguma *ser encontrada* em nós" [6].

Tentemos reconstruir, com base no texto kantiano, a verdadeira ordem dos conceitos [7], segundo a qual a *Crítica da razão prática* explica geneticamente a formação da consciência da liberdade:

1) Nós encontramo-nos sempre já em situações concretas de ação, nas quais ou *projetamos* máximas da vontade para a realização uniforme de determinadas ações, ou agimos simplesmente de acordo com tais máximas.
2) Assim como nos tornamos conscientes da necessidade de princípios subjetivos para alcançar certos fins somente nossos, assim também nos tornamos conscientes, pela *razão*, da necessidade prática de certos princípios objetivos para um agir conforme a nossa condição de entes racionais.
3) A consciência de tais leis práticas, como totalmente independente de condições empiricamente preponderantes, conduz ao conceito negativo de liberdade e ao conceito de vontade pura, vinculado a tal interconexão [8].

Desejamos acrescentar algumas observações ao que acabamos de expor. Em primeiro lugar, o modo de acesso à consciência da liberdade manifesta-se como reflexivo e não como intuitivo. O "fato da razão" ocorre mediante um *discurso* da razão sobre si mesma [9]. Este é um discurso prático, mediante o qual chegamos

(6) *KpV*, p. 108 (A 5).
(7) *KpV*, p. 139 (A 53).
(8) Paralelamente, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* refere-se à consciência da independência da razão de causas subjetivamente determinantes como fundamento do direito à liberdade da vontade (V. p. 94, BA 118).
(9) Não consideramos este o momento para tratar de uma ampliação crítica do pensamento de Kant, relativamente a um possível consenso racional referido à linguagem. Observaremos apenas que, do mesmo modo como a racionalidade não pode prescindir da linguagem (cf. BENETT, J. *Rationa-*

ao conhecimento das condições de possibilidade da situação empírica de ação.

Por outro lado, a consciência prática da liberdade não deve significar que a liberdade se limite ao moral. Provavelmente Kant pense apenas que a experiência moral seja a base a partir da qual se chega ao descobrimento da liberdade. Com efeito, a consciência da liberdade distingue-se da obediência. Esta distinção deixa freqüentemente de ser feita [10]. Desde este ponto de vista, Paton critica a equiparação entre vontade livre e vontade submetida a leis morais. Segundo ele, é preciso distinguir entre uma vontade "sob leis morais" e uma vontade "que sempre obedece a leis morais": "Estar sob leis morais significa *reconhecer* o imperativo categórico, mas não necessariamente obedecer-lhe" [11]. Isto é, nós estamos conscientes da interconexão de dever e poder, mas estamos conscientes também da nossa não necessária determinação subjetiva através dela. Mesmo assim Paton não oferece uma resposta clara e satisfatória sobre o fundamento dessa distinção.

Com essa distinção, na verdade, os problemas apenas têm início. Pois, como pode a lei moral ser um produto da liberdade, quando nos damos conta dela somente através da lei moral? Ou, como pode ser fundamentado um conceito de liberdade, que não se identifique com a autonomia? Kant explica a consciência de leis práticas mediante a comparação com a consciência de princípios teóricos: nós temos que — escreve ele — "prestar atenção à necessidade com que a razão os prescreve a nós, e à separação de

lität. Frankfurt, Suhrkamp, 1967. p. 116), também o princípio de um consenso alcançável, através de uma comunicação não-limitada e livre de dominação (HABERMAS, J. Nachgeahmte Substantialität. In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971. p. 210) é um princípio racional, que o próprio Habermas reconhece como um certo fato, sem ulteriores e mais precisas determinações (cf. Id. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970. p. 58). Na *Anthropologie* Kant estabelece, com relação a este assunto, duas coisas: 1) que a consciência do eu pessoal (na criança) ocorre mediante desenvolvimento da linguagem (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Abreviação: *Anthropologie*. § 1, p. 407-8. BA 3-5); 2) que este conhecimento do eu pessoal possui a sua completude e o seu fundamento na consciência da liberdade mediante a razão prática. (*Anthropologie*. § 7. Observação da p. 429). A necessária conseqüência disto é que a consciência da liberdade tem que ser intersubjetiva. Voltaremos ao assunto (Vide seção 12, item 12.2).

(10) Tal distinção necessária não é realizada de modo satisfatório por autores como SCHWARTLANDER, J. *Der Mensch ist Person*. Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart, Kohlhammer, 1968; KRÜGER, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1967.

(11) PATON, H. J. *The categorical imperative*. New York, Harper, 1967, p. 213.

todas as condições empíricas, que ela nos indica" [12]. Além disso, ele concorda que uma lei incondicional seja a consciência da própria razão prática pura. A solução desta dificuldade somente pareceria possível se considerássemos as necessárias determinações da razão como sendo ao mesmo tempo determinações nossas, pelas quais, como entes racionais, despertamos o nosso interesse e as quais queremos universalmente ou consideramos como universais.

No que concerne à outra dificuldade mencionada, somos conscientes da diferença entre obediência e liberdade, e a experiência chega a atestar essa diferença, embora sem poder explicá-la suficientemente. Para tornar possível a moral, Kant vê-se constrangido a distinguir entre dois conceitos de liberdade: um de autonomia moral, que pode ser fundada racionalmente, e um de espontaneidade da liberdade, que na *Religião dentro dos limites da simples razão* é admitida como uma liberdade para o bem e para o mal. Mas falta a Kant uma fundamentação suficiente desta distinção.

Paton pretende superar tal dificuldade, distinguindo primeiro entre reconhecimento da lei moral e seu não-necessário cumprimento; depois, determinando a liberdade humana como escolha própria de máximas; por fim, imputando a Kant o ponto de vista — que ele apenas a título de experiência procura provar — de que seremos livres enquanto formos capazes de obedecer à lei moral. Este ponto de vista é considerado uma conseqüência do fato que a espontaneidade da liberdade de modo algum pode ser equiparada à liberdade de indiferença, uma vez que parece inadmissível a existência no homem de uma faculdade de escolher algo em contradição com a própria razão. Mas desde o ponto de vista da existência do mal, o último ponto de vista apresenta-se como igualmente contraditório, pois uma espontaneidade só pode ser tal, na medida em que é capacidade de escolha entre bem e mal, uma vez que a liberdade como espontaneidade consiste justamente nesta possibilidade da alternativa da escolha.

As tentativas acima, de determinar a consciência da liberdade, atestam uma relação recíproca entre liberdade e leis práticas e conduzem à suposição, participada pelo próprio Kant, de que uma lei incondicionada seja "simplesmente a autoconsciência de uma razão prática pura, e que esta por sua vez seja totalmente idêntica com o conceito positivo de liberdade" [13]. Esta passagem leva-nos a supor que sem a consciência da possibilidade da nossa

(12) *KpV*, p. 139 (A 52).

(13) *KpV*, p. 139 (A 53). A este respeito citamos ainda L. W. Beck: "A consciência da lei moral e não a obediência a ela é a evidência de

autonomia mesmo o conceito negativo de liberdade não poderia existir e seria antes uma simples ilusão. Na realidade, o conceito positivo de liberdade contém implícita uma independência de determinações *estranhas* e uma dependência de determinações racionais. Mas que sentido poderia ter para um ente racional a substituição de uma dependência por outra? Por isso diz W. Keller com pertinência que os fundamentos determinantes da razão determinam pela sua significabilidade [14]. Esta significabilidade de fundamentos determinantes da razão reside, a nosso ver, no fato que estes recebem a sua força vinculadora da consciência da autonomia humana. A consciência da autonomia esclarece a razão como uma força motriz da vontade. A razão possui esta força motriz enquanto ela, como razão prática, é pensada conjuntamente no conceito de vontade.

Para apoiar estas nossas asserções, recorremos a um trabalho de D. Henrich, que se ocupou detidamente com a fundamentação da razão prática mediante a unidade de razão e força motriz da vontade [15]. Depois de ter distinguido duas possíveis direções de fundamentação da razão prática, escolheu a primeira delas e deixou a segunda, mediante a liberdade, de lado, em virtude das suas dificuldades teóricas. Como já observamos anteriormente, somos de parecer que o primeiro caminho para a fundamentação em questão não somente oferece a mesma quantidade de dificuldades (o próprio ensaio de Henrich prova isso), mas que a demonstração da razão prática mediante a força motriz da vontade não pode ter êxito sem o recurso ao conceito de liberdade.

De acordo com a interpretação de Henrich, a consciência moral contém dois elementos, que conjuntamente constituem a essência da autonomia: 1) um conhecimento racional da vontade reta; 2) uma força motriz própria para efetuar ações, que acontecem unicamente em vista da sua racionalidade. A questão, que a respeito se coloca, é de como ambos os elementos podem vir pensados juntos em um e mesmo conceito de razão. Henrich pondera diversas respostas a essa questão. A primeira resposta reporta-se à vontade boa enquanto autonomia da razão em sua realização:

liberdade no sentido positivo". BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason.* Chicago/London, University of Chicago Press, 1966⁴.

(14) KELLER, W. *Psychologie und Philosophie des Wollens.* München, Reinhardt, 1968. p. 314.

(15) HENRICH, D. Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: ENGELHARDT, P., ed. *Sein und Ethos.* p. 350 et seqs.

aquilo que move a ação ao seu próprio desenrolar-se é ao mesmo tempo o fundamento, ao qual a ação se refere. O ponto de partida da doutrina kantiana do bem é a sua interna universalidade. A universalidade é o especificamente racional do bem. Com isso Henrich constata que o esclarecimento do conceito de bem contém a chave para a determinação da sua eficácia. A fundamentação racional do conceito de bem e o seu relacionamento com a vontade, que são já mérito da escola do "Moralsense", explicam a força motivadora da consciência moral. Por isso Henrich observa com justiça que Kant não podia encerrar a *Metafísica dos costumes* e o inteiro sistema, enquanto a sua *teoria da liberdade* não estivesse elaborada. Segundo a própria expressão de Henrich, uma teoria sobre a força motivadora da razão conduzirá o sistema inteiro à sua verdadeira interconexão e conclusão [16].

Com isto chegamos à segunda resposta sobre a questão do fundamento da força motivadora da razão. Se resumirmos algumas observações de Henrich, a saber: a) de que regras e deveres não podem instituir imperativos e obrigações; b) de que a consciência da lei, apenas, não pode fundar qualquer explicação satisfatória do sentimento positivo de respeito; c) de que este pressupõe o fato da razão, então chegaremos à conclusão — conforme insistimos antes — de que em todos esses aspetos esconde-se uma consciência de liberdade como o único possível fundamento explicativo da força motivadora da razão. Uma citação de Kant, pelo próprio Henrich, corrobora a nossa conclusão: "...a liberdade da tua vontade é justamente isto: que pela tua razão tu podes limitar a tua inclinação e dominá-la" [17].

Que é que move a vontade a determinar-se racionalmente para a ação? Se o bem relaciona-se com a racionalidade, ou seja, com a interna universalidade da vontade, e esta por sua vez significa autonomia — de modo tal que a vontade se identifique com a exigência de autonomia — então pensamos poder dizer que o que move uma vontade boa, ou seja, racional, é o querer da liberdade de todos os homens em sentido positivo. Em nosso modo de entender, a liberdade é a fundamentação positiva suficiente da força motriz da razão. A força motriz da razão só poderá ser compreendida, se o próprio conceito de razão não for entendido de modo meramente lógico, mas principalmente de modo prático, na medida

(16) Id., ibid., p. 368.

(17) A citação é extraída de KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 621 (A 170).

em que por racional designarmos o possível querer de todos os homens: racional é aquilo que todos os homens podem querer.

Com isto chegamos à terceira resposta de Henrich. Henrich observa que a idéia do bem não pode ser esclarecida a partir da espontaneidade do pensamento racional como espontaneidade de um simples poder de conhecimento. O interesse pelo bem não pode ser uma conseqüência da liberdade (enquanto constituía essência da razão espontânea), porque a espontaneidade do pensamento não se identifica com a liberdade da vontade.

Que resulta disso? Em primeiro lugar, resulta, a nosso ver, o que, aliás, se encontra claramente exposto no próprio Kant, ou seja, que a doutrina da razão prática não contém nenhuma implicação direta com a consciência teórica e não pressupõe uma razão teórica para a sua dedução; em segundo lugar, resulta que a liberdade capaz de despertar interesse é a liberdade da *vontade*, no sentido de exigência racional prática de autodeterminação universal.

Com base nas considerações de Henrich sobre a essência e as dificuldades da teoria do respeito moral, ou seja, de que os conceitos de liberdade, respeito e fato da razão constituem uma interconexão característica da Ética de Kant, e de que o respeito pressupõe o fato da razão, concluímos que tanto o respeito, enquanto efeito conceptualmente inabarcável da liberdade, assim como a incompreensibilidade da própria liberdade conduzem ao fato da razão. Para nós ambos os aspetos significam que a força motriz da razão não pode ser explicada sem a consciência da liberdade. Isto é, a escolha da primeira via kantiana para a demonstração da razão prática revela-se como insuficientemente fundada. Afirmamos que ambas constituem uma necessária unidade, sem o que nada pode ser esclarecido praticamente em Kant. Na próxima parte fundamentaremos mais amplamente este ponto de vista mediante o estudo do conceito de interesse.

SEGUNDA PARTE

O Interesse da Razão

UNIVERSIDADE FEDERAL - S. CARLOS - BIBLIOTECA CENTRAL

4 O SENTIDO DA QUESTÃO

Henrich desenvolveu uma teoria da consciência, que pode servir como paradigma para a compreensão do homem pela liberdade. De acordo com esta teoria, o homem encontra-se constantemente em familiar relação com a consciência, a partir da qual ele mesmo se determina naquilo que é. À própria pessoa é atribuída, na dimensão da consciência, uma atividade que, sob o nome de reflexão, organiza a consciência-não-centrada-sobre-o-eu e dispõe livremente dela. Deste modo evita-se o círculo das teorias tradicionais da consciência, "pois antes a consciência possui desde si um acesso a nós, do que possa existir um procedimento, mediante o qual possamos torná-la acessível a nós" [1].

Desta teoria fez Henrich uma aplicação à moral: visto que a consciência não é uma *propriedade* do homem ou da própria pessoa, mas antes o fundamento da possibilidade de todas as suas atividades e desempenhos, assim ele também se reconhece como participante de uma ordem moral, que tanto se realiza nele como ele próprio deixa realizar-se através dela. Pelas suas ações ele não tem em vista a própria liberdade e energia, mas o contexto ao qual ela pertence [2].

Creio que o mesmo possa ser dito relativamente à fundação kantiana do homem na liberdade. De acordo com Kant, tanto temos que determinar o homem como pertencente à virtude [3], como ordenar as suas inteiras ações sob a unidade da razão. Isto é, todas as ações da nossa vida sensível são levadas à unidade mediante a consciência da liberdade e são necessariamente julgadas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade [4]. Deste modo a liberdade universal e racional torna-se a condição permanente, sob a qual o homem pela primeira vez se conhece a si mesmo. Isto

---

(1) HENRICH, D. Selbstbewusstsein. In: BUBNER, R. et alii. *Hermeneutik und Dialektik*. Edição comemorativa dos setenta anos de H. G. Gadamer. Tübingen, Mohr, 1970. p. 271.
(2) Id., ibid., p. 282.
(3) *MS*, p. 538 (A 47).
(4) *KpV*, p. 224 (A 177), cf. também *KrV*, p. 502-4 (B 581-3).

significa que a liberdade não é derivada da razão, mas antes a razão derivada da liberdade. Somente assim a razão pode tornar-se prática através da liberdade, e o homem — submetido às leis da razão — reconhecer-se como livre em seu ser e sua ação.

O homem conhece-se praticamente através da liberdade, enquanto *projeta* máximas, conformemente às quais determina as suas ações [5]. O conceito de máxima funda-se sobre o de interesse, e este sobre o de motivo [6]. Para que, contudo, a máxima seja livre, tem que fundar-se sobre aqueles motivos que se originam da própria liberdade: "A liberdade de arbítrio possui a natureza inteiramente peculiar de não ser determinada para a ação por nenhum motivo, *a não ser na medida em que o homem o tenha acolhido em sua máxima* (tenha-o transformado em regra geral, conformemente à qual quer comportar-se); unicamente deste modo pode um motivo, seja qual for, coexistir com a espontaneidade absoluta do arbítrio (da liberdade)" [7].

No entanto, as determinações próprias da razão do homem são leis autônomas universais, às quais ele também se encontra subordinado (e neste caso necessariamente), porque elas têm que valer incondicionalmente e sem exceção para todos os entes racionais. O homem não obtém a sua liberdade mediante uma indiferença a estas leis ou aos fins últimos, que um ente racional se propõe, e tampouco mediante escolhas que contradigam as determinações da própria razão: "A liberdade é propriamente uma capacidade (*Vermögen*) unicamente em relação com a legislação interna da razão; a possibilidade de desviar-se desta é uma incapacidade (*Unvermögen*)" [8]. Para tornar-se moral, a máxima tem que expressar a liberdade no sentido aqui exposto: "Esta (máxima) é moralmente genuína somente se repousa sobre o simples interesse que se toma pelo cumprimento da lei" [9].

A última citação conduz-nos ao tema de um interesse livre da razão. Este é representado como um interesse humano universal pela lei moral. O fato de o homem como ente sensível nem sempre seguir a esta lei resulta de que ele freqüentemente põe como fundamento das suas máximas não os interesses da razão, mas os interesses das inclinações. Enquanto estes interesses representam uma dependência da faculdade de desejar de sensações

(5) *KpV*, p. 139 (A 53).
(6) *KpV*, p. 201 (A 141).
(7) KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. p. 670 (B 11). Abreviação: *Religion*.
(8) *MS*, p. 333 (AB 28).
(9) *GMS*, p. 28 (BA 17), nota. Trad. Paulo Quintela, p. 209.

de objetos, o interesse da razão implica uma independente autodeterminação da vontade pela razão.

Em confronto com isso, precisa-se perguntar não mais simplesmente como uma liberdade subordinada a leis é possível, mas também como o homem pode tomar um interesse pela lei. Se bem que Kant não possa responder teoricamente a esta questão, como tampouco destaca de modo satisfatório a sobreposição do interesse pela liberdade ao interesse pela lei, deixa contudo entrever a raiz deste interesse na autonomia. Neste sentido ele afirma já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: "O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer, aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma conseqüência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação" [10]. O respeito pela lei contém um interesse moral pela universalidade dessa lei, que exclui o nosso amor-próprio da determinação da ação. Como respeito por uma lei que nos impomos a nós mesmos, este deve ser interpretado como um interesse da razão pela liberdade. Ou mais precisamente, o respeito pela lei revela-se como um interesse pela universalidade da liberdade.

O interesse da razão humana pela liberdade é uma conseqüência necessária daquela condição, sob a qual a razão constitui-se como prática, isto é, como um fundamento auto-suficiente de determinação da vontade. Tratarei de examinar aqui esta condição em relação com o conceito de interesse da razão.

O problema do interesse da razão no pensamento de Kant é tanto mais relevante, quanto mais se conhece a firmeza com que ele, para promover a autonomia da pessoa que age racionalmente, excluiu o conceito de interesse da fundamentação da ética. Todavia, visto que ele ao mesmo tempo descortinou a possibilidade de um autêntico interesse prático, torna-se necessário voltar a perguntar-se sobre a significação deste conceito na sua filosofia.

(10) *GMS*, p. 28 (BA 17), nota. Trad. Paulo Quintela, p. 209.

5 A REDUÇÃO DE TODO O INTERESSE AO PRÁTICO

5.1 A crítica de Habermas a Kant

Já desde a *Crítica da razão pura*, Kant pensa que a razão pura através de sua especulação persegue interesses, que não são puramente teóricos, mas se apresentam em última análise como práticos. Nessa obra-prima, ele chega mesmo a sugerir que o verdadeiro interesse da razão reside na liberdade, que por sua vez torna prática a razão. Mas somente a posterior constatação, na *Crítica da razão prática*, da realidade da liberdade constitui a condição para que a razão possa efetivamente determinar a vontade à ação. A solução do problema da liberdade desperta o mais alto interesse da razão especulativa, não somente devido à concepção de que a liberdade constitui a pedra final a sustentar o inteiro edifício de um sistema da razão, mas também porque ela constitui o interesse real da razão, na medida em que a própria existência da razão depende da realidade objetiva da liberdade.

Neste sentido, Picht vê o lado positivo da *Crítica* na demonstração de que a verdade de um possível conhecimento racional pressupõe a liberdade da mesma razão, e que pelo mesmo motivo a razão prática possui a absoluta prioridade sobre a razão teórica [1]. O imperativo categórico constitui na Ética "a *fórmula fundamental* do autoconhecimento da razão como um poder, em que o ser vivo racional se liberta para si mesmo e para suas tarefas" [2] e a publicidade, tanto do direito como do pensamento, constitui por sua vez o "medium" em que razão e liberdade realizam-se. A liberdade política cria as condições que possibilitam o desempenho crítico da razão. Picht desenvolve a tese de que à abertura do caminho crítico, encetada pela *Crítica da razão pura*, como o início da história da mesma razão, deveria seguir-se, como conseqüência de tal *Crítica*, uma fundamentação do Direito Internacional. Este estabeleceria as condições de possibilidade da plena satisfação da razão.

(1) PICHT, G. *Kants transzendentale Grundlegung des Völkerrechts*. Manuscrito, 1971. p. 30.
(2) Id., ibid., p. 25.

Sem querer antecipar considerações que faremos em outro lugar, observo apenas que estas ponderações de Picht estão de acordo com os escritos de Filosofia da História e de Filosofia Política de Kant.

No que mais explicitamente diz respeito à questão da unidade entre razão teórica e prática aí implicada, sou de parecer que a parte da *Crítica da razão pura* intitulada "Cânon da razão pura" chega já nesta obra mais perto do estabelecimento de uma unidade entre os dois conceitos de razão, do que Habermas o supõe. Por outro lado, observo a Habermas que o interesse da razão não constitui nenhum interesse cognoscitivo em sentido próprio, mas um interesse essencialmente prático. Desta maneira a razão especulativa não é separada essencialmente da razão prática; aquela, antes, se mostra insuficiente como guia da esfera prática.

Assim a minha interpretação de Kant diferencia-se da de Habermas sobre o mesmo problema [3]. De acordo com Habermas, o interesse da razão fundamenta-se num interesse emancipatório de conhecimento, realizável pela reflexão. Ele expõe o ponto de vista de que Kant introduziu o conceito de interesse da razão; mas que, por falta de visão da unidade de razão teórica e prática, não pôde desenvolver o mesmo conceito como um interesse emancipatório imanente à própria razão em ação. Segundo ele, Kant defronta-se com diversas dificuldades: antes de tudo, ele deveria ter esclarecido como, a partir do interesse que os homens tomam pelo cumprimento das leis morais, é possível a liberdade. Ora, a partir desse interesse as leis morais justamente deixariam de ser morais e livres, porque teriam como fundamento um motivo sensível. Disto resulta, segundo Habermas, que o interesse da razão kantiano é um momento incompatível com determinações da razão; ou que, do contrário, se encontra imanente à razão uma facticidade como impulso à realização da razão, em cujo contexto o sentimento moral exercerá o papel de uma experiência transcendental. Com isto Habermas sentir-se-á no direito de omitir não só a crítica de Kant à teoria do sentimento moral, mas também o aspecto de que em Kant a liberdade constitui o fundamento da razão e do seu interesse, preferindo Habermas dizer apenas que um interesse da razão serve de base a ela como um fato de ordem superior. Com isso abandona a tarefa de reconduzir o interesse a um *princípio* que o explique. Para Habermas (e não só para ele) um

(3) Cf. HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968. p. 244 et seqs.

interesse teórico de conhecimento somente se justificaria se pudesse servir a um interesse prático. Infelizmente, em Kant, segundo o mesmo Autor, o interesse prático assume apenas *aparentemente* o papel de um interesse orientador do conhecimento, uma vez que esse filósofo não dirimiu inteiramente a ambigüidade do uso interessado da razão especulativa.

Pensamos, contudo, que uma tal aparência tem que ser vista dentro dos seus justos limites. Mas mais importante ainda do que isto nos parece desenvolver (o que Habermas não fez) a idéia implícita no pensamento de Kant de que o interesse humano pela universalidade da lei só pode ser compreendido como um interesse pela liberdade. Para demonstrar este ponto de vista, começarei tecendo algumas considerações sobre a relação entre interesse teórico e interesse prático na filosofia de Kant em geral.

5.2 O interesse da filosofia em geral

A filosofia prática de Kant consiste numa investigação das condições de possibilidade de uma práxis racional. A práxis é a totalidade das ações livres do homem. A filosofia prática determina as condições sob as quais todas as ações de um indivíduo devem poder concordar com as ações de todos os outros homens. As condições últimas da concordância de todas as ações entre si são as leis da liberdade. Como proposições práticas, as leis expressam as regras objetivas da vontade livre [4]. A filosofia prática limita-se à questão dos fundamentos do querer, isto é, ela não trata da possibilidade das coisas mediante o livre-arbítrio, mas da possibilidade do próprio arbítrio [5]. Os fins ou os objetos das ações tornam-se conseqüências da concordância das mesmas com as leis da liberdade. Por sua vez os meios para a sua realização não pertencem ao conhecimento prático, mas ao conhecimento teórico. Por isso todas as proposições que tratam da possibilidade de *objetos* através do livre-arbítrio são proposições antes técnicas do que práticas, porque elas contêm meras aplicações do conhecimento da natureza [6].

Esta distinção constitui a base para a distinção kantiana entre o que é prático "segundo conceitos da natureza", e o que é prático

(4) *Reflexion* 6 612 (provavelmente dos anos 1769-1771), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 110.
(5) *Reflexion* 6 817 (provavelmente do ano 1771), *Ak. Ausg.*, p. 171.
(6) *Kritik der Urteilskraft* (KU), p. 176 (H 4).

"segundo leis da liberdade" [7]. Vejamos o que entende Kant pela noção de possibilidade do arbítrio segundo conceitos da natureza. Por exemplo, quando eu decido construir uma casa, tenho que seguir certas leis da natureza, conquanto a decisão de construí-la tenha sido fruto do meu livre-arbítrio. No caso da construção de uma casa, preciso ainda distinguir se é basicamente o desejo ou a razão que me determina a tal. No primeiro caso eu terei o exemplo ou a conseqüência de uma liberdade segundo conceitos naturais, da qual a natureza será o fundamento determinante.

Se todas as ações do homem forem consideradas sob este prisma sistemático de fins e meios, poderá concluir-se facilmente daí que todos os fins das ações humanas devam ser subordinados ao fim geral da razão, e mais, que a partir da unidade da razão o uso teórico da razão é movido com vista ao seu uso prático.

Desde este ponto de vista pode-se entender por que Kant viu na liberdade o horizonte unitário da Filosofia como ciência da razão. Kant define o horizonte global dentro do qual e com vista ao qual se move o sujeito humano, da seguinte maneira: "Por horizonte absoluto e universal deve entender-se a congruência dos limites do conhecimento humano com os limites da inteira perfeição humana em geral" [8]. É uma tarefa do futuro interpretar a inteira filosofia de Kant sob o horizonte da liberdade para, a partir deste horizonte, desenvolvê-la de modo novo. Na carta de 21 de setembro de 1798 a Garve, Kant esclarece a gênese da *Crítica da razão pura*, afirmando que o descobrimento das antinomias da razão constitui o início da sua *Crítica*, e que particularmente o problema da liberdade moveu-o a escrevê-la. Desde um ponto de vista teórico, o motivo da elaboração da *Crítica da razão pura* é metafísico. Para Kant contudo todo saber teórico tem o valor de simples meio com vistas à práxis humana. A Metafísica possui além disso a peculiaridade de, como saber teórico, ser já em sua essência referida à práxis. Sob este aspeto, ela torna-se um saber incondicionado de regras para a ação [9]. A essência da ação é a liberdade. Não pretendemos, contudo, afirmar que a liberdade seja o único e suficiente conceito para o esclarecimento da realidade total, mas apenas que ela constitui o conceito-chave para tal. Os dois objetos da Filosofia, ou da "legislação da razão humana", que são a natureza e a liberdade, apenas de início são tratados separadamente, mas em última análise pertencem a um único sis-

(7) *KU*, Introdução, p. 242 (B 11).
(8) *Logik*, Introdução, VI, p. 466 (A 54-5)
(9) Cf. a respeito a *KrV*, p. 674 (B 829).

tema filosófico [10]. Por outro lado, porém, a Filosofia como sabedoria — no sentido de referência de todos os fins ao fim último da razão humana — é possível somente com a ajuda da ciência [11]. Este ponto de vista também hoje válido, de uma filosofia mediada pela ciência (no que diz respeito aos meios de realização do projeto filosófico), pode ao mesmo tempo servir também como um corretivo à atual orientação das ciências, que concebem a si mesmas dogmaticamente, isto é, acriticamente, como fim ou como próprio fundamento. São por isso péssima filosofia, e assim mesmo não sabem que elas estão orientadas apenas tecnologicamente à satisfação de necessidades e interesses infundados. Quer dizer, a falta de fundamento torna-se universal: da filosofia como ideologia, da ciência como tecnologia e dos interesses como irracionais. Contra isso cabe reafirmar o valor técnico do conhecimento teórico, com exceção daquele que procura projetar uma vida humana racional, isto é, universalmente possível, que a ciência, possuidora do instrumentário, deve procurar realizar: "A Matemática, a Ciência Natural e mesmo o nosso conhecimento empírico acerca do homem possuem um alto valor como meios para se atingir fins da humanidade que na maior parte das vezes são contingentes, mas ao fim e ao cabo também para se alcançar fins necessários e essenciais. Por outro lado, estas ciências só podem chegar a estes últimos através da mediação de um conhecimento racional derivado de puros conceitos, conhecimento que — denomine-se-o como se quiser — propriamente nada mais é do que a Metafísica" [12]. Este texto fornece um conceito de Filosofia, que integra todo o conhecimento humano. Esta Filosofia, por um lado, identifica-se com a Metafísica, sem com isso dispensar a ciência, e, por outro, possui um fundamento determinante prático, ao qual o conhecimento científico está subordinado. Logo, a Filosofia em sentido próprio tem que ser essencialmente concebida como determinada à prática. E a *crítica* tem que ser seu instrumento em benefício da liberdade do homem.

Esta nossa conclusão pode encontrar apoio em outros textos do pensamento de Kant. Por exemplo, na *Antropologia* ele afirma que o filósofo é principalmente um filósofo prático, que pensa o teórico com vista ao prático. Como pesquisador da sabedoria, ele é "a simples idéia de uma pessoa, que toma por objeto, tanto

(10) *KrV*, p. 701 (B 868).
(11) *KrV*, p. 708 (B 878).
(12) *KrV*, p. 708 (B 878).

praticamente, como teoricamente (com vista ao prático), o fim último de todo o saber" [13].

Kant apresenta esta mesma concepção do *Jachmannsprospektus*. Neste texto, ele distingue entre Filosofia, como doutrina da ciência, e Filosofia "no sentido próprio do termo", como doutrina da sabedoria; "isto é, como ciência do fim último da razão humana, ela jamais é meramente teórica, mas contém já no seu conceito princípios da razão prática, e na realidade aqueles princípios que não são (meramente) técnicos, mas prático-morais — ordenando incondicionalmente" [14]. A Filosofia possui então um valor incondicionado, porque ela serve de fundamento a um dever, para se viver ou agir segundo a sua prescrição. Tal concepção, que se delimita em confronto com toda a Mística, fundamenta-se sobre a proposição: "A razão (prática) é o seu próprio fim último" [15].

Nos seus comentários sobre este texto, Henrich procura interpretar a maneira metafórica de Kant referir-se à razão como um organismo ou como uma abóbada. A ambos é comum o fato que só subsistem na relação recíproca das suas partes. "Mas a abóbada é sustentada por um fecho (uma pedra conclusiva). Kant denomina-o liberdade" [16]. Em conseqüência disso — segundo ainda Henrich —, a meta da Filosofia torna-se um caminhar rumo ao fundamento da razão, isto é, um esclarecimento da liberdade.

O que aqui é dito sobre a suma relevância da liberdade na Filosofia corresponde ao que Kant, nos *Prolegômenos*, denomina explicitamente o objeto próprio da Metafísica [17].

O horizonte da filosofia de Kant, que acabamos de obter, torna claro que o conceito de liberdade não é um simples fecho do edifício de um sistema da razão especulativa e prática, em benefício da simples satisfação do nosso interesse especulativo pela representação do todo, mas que *a liberdade é este fecho somente na medida em que ela for provada através de uma lei apodítica da razão prática* [18]. Conseqüentemente, em confronto com o interesse prático, o interesse especulativo torna-se secundário e até derivado daquele, assim como o conceito de liberdade apenas a partir do *fato* da razão torna-se um problema especulativo. *Apenas desde*

(13) *Anthropologie*, § 59, p. 619-20 (A 249), nota.
(14) *Jachmannsprospektus*, do ano 1800; "Münchener Entwurf", edição e discussão de D. Henrich. In: KAULBACH, F., ed. *Kritik und Metaphysik*. Publicação comemorativa de Heinz Heimsoeth. Berlin, Gruyter, 1966. p. 40-3.
(15) *Jachmannsprospektus*, p. 43.
(16) *Jachmannsprospektus*, p. 58.
(17) *Prolegômenos*, p. 217 (A 153), nota.
(18) *KpV*, p. 107 (A 4).

um ponto de vista prático a razão especulativa e a razão prática são unificadas num "sistema da liberdade" [19].

O conhecimento prático da possibilidade da liberdade de modo algum diminui as dificuldades contidas tanto em seu conceito como em sua demonstração. As dificuldades residem na própria coisa tratada. Mas, se o seu conceito teórico não é contraditório, e a sua certeza prática é moralmente evidente, enquanto a sua demonstração torna-se um problema insuperável, então as dificuldades que se apontam podem muito bem ser conseqüência da maneira como Kant fundou teoricamente o conhecimento em geral. Certamente, um paradigma naturalista de explicação do conhecimento não é adequado à explicação da liberdade. Por isso é procedente a pergunta, se o sistema filosófico de Kant oferece a melhor fundamentação desejável ao problema da liberdade. Mas assim mesmo o sentido de um tal questionamento não nega o ponto de vista, anteriormente expresso, de que no seu todo este sistema é um resultado e pode conduzir a uma demonstração da aspiração da razão humana à liberdade em cada um dos seus movimentos [20].

5.3 A ambivalência do interesse especulativo da razão

Vimos que a razão especulativa extrai os seus problemas do âmbito prático, onde pela primeira vez se manifesta a realidade dos seus objetos. Textualmente diz Kant que "a moralidade é quem pela primeira vez nos descobre o conceito de liberdade, que por conseguinte a razão prática é quem pela primeira vez com este conceito apresenta à razão especulativa o problema mais insolúvel para, através dele, envolvê-la no máximo embaraço" [21]. Na *Crítica da razão pura*, Kant vê a tarefa da razão pura em geral no acentuar a unidade dos fins supremos, que constituem o interesse da humanidade: "O propósito último, para o qual conflui enfim a especulação da razão em seu uso transcendental, concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. No que se refere a todos os três, o interesse meramente especulativo da razão é bastante diminuto; tendo-o em vista, dificilmente arcar-se-ia com o trabalho de uma investigação transcendental..." [22]

(19) *KpV*, p. 139 (A 53), 141 (A 56); *KrV*, p. 684 (B 843).
(20) Cf. a respeito principalmente *Was heisst: sich im Denken orientieren?* p. 282 (A 327-9).
(21) *KpV*, p. 139 (A 52).
(22) *KrV*, p. 672 (B 826).

De que espécie é, por um lado, o tão diminuto interesse especulativo da razão pura, e, por outro, o seu tão grande interesse na investigação de tais objetos? "Este empenho funda-se tão-somente sobre o seu interesse especulativo ou antes única e exclusivamente sobre o seu interesse prático?" [23] No contexto da nossa problemática, a significação desta pergunta jamais poderá ser apreciada suficientemente. Entendemos que ela oculta na segunda parte da adjunção o verdadeiro pensamento de Kant relativamente à fundamentação prática da especulação.

Por outro lado, as antinomias da razão pura expressam um conflito de interesses, no qual o interesse especulativo da razão revela-se como especulativo, enquanto motivado por uma intenção crítica, e não "de modo definitivo", como o pretende Habermas. Ao contrário, Kant é de parecer que a um investigador responsável convém abster-se *por um certo tempo* de toda a parcialidade, unicamente para pôr à prova a sua razão [24]. Na verdade, porém, mesmo uma tal liberdade de crítica dependeria da existência de uma liberdade política, que possibilitaria a atividade do crítico. O próprio teórico (filósofo ou cientista) — mesmo que seja por amor a uma atividade livre — tem de interessar-se, pois, por essa liberdade política, de forma que a sua atividade teórica jamais poderá prescindir de uma conexão com interesses práticos. Do contrário, mesmo supondo que o teórico visasse sua atividade como um fim, ele contradir-se-ia na medida em que não a quisesse em unidade com os meios que a tornassem possível. Não é tarefa difícil mostrar como em Kant a promoção da pesquisa teórica requer a sua vinculação com interesses práticos [25].

Na apresentação das três perguntas, que fundam *"todo o interesse da minha razão* (tanto o especulativo como o prático)" — 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? —, Kant realmente vacila entre ambas as alternativas do interesse especulativo e do interesse prático, conquanto se torne claro com isso que a razão teórica já não joga mais um papel de guia do campo prático. Ele caracteriza a primeira pergunta como especulativa, observando ao mesmo tempo que ela se mantém afastada "dos dois grandes fins *aos quais a razão pura propriamente dirigia todos estes seus esforços*" [26].

(23) *KrV*, p. 671-2 (B 825).
(24) *KrV*, p. 450 (B 504). HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*, p. 254.
(25) V. a respeito, *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?* p. 55 et seqs. (A 485); *Der Streit der Fakultäten*, p. 282 (A 9) et seqs.
(26) *KrV*, p. 677 (B 833). O grifo é nosso.

Relativamente à ocupação da Filosofia com os três problemas, da liberdade, da imortalidade e de Deus, Kant afirma que o sentido último de tais problemas consiste em saber *o que se deve fazer, se* a vontade for livre, *se* existirem Deus e um mundo futuro. E desta predeterminação segue-se a *fundamentação prática da atividade global da razão*: "Ora, já que isto se refere ao nosso comportamento com vistas ao fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza está propriamente voltado, na organização de nossa razão, só para o moral" [27].

Visto que a razão especulativa fracassou num uso transcendente dos puros conceitos e que lhe resta somente um uso prático imanente, cremos poder afirmar, em resumo, o seguinte:

1) Inicialmente a especulação possuía o propósito mais remoto de fundamentar teoricamente uma ação moral.
2) Com isto ela, na verdade, é orientada para o prático.
3) Contudo, visto que para a razão teórica o principal conceito da Ética e do inteiro edifício do sistema da razão — a liberdade — permanece problemático, na doutrina da moralidade o conceito transcendental de liberdade tem que ser deixado de lado em favor do conceito de liberdade prática, que abre a porta ao estabelecimento do fato da razão como fundamento último da moral. Mas nem por isso a unidade da razão deve considerar-se perdida, porque a liberdade transcendental continua exercendo o papel de um credencial da lei moral: "É sobremodo digno de nota que o conceito prático de *liberdade* funda-se nesta idéia *transcendental* da mesma" [28].
4) Se a moral devesse, porém, necessariamente depender de uma solução transcendental de problemas teóricos ou práticos, então a nossa ação quotidiana estaria constantemente ameaçada, e, aquela, enquanto condicionada teoricamente, poderia comandar só hipoteticamente. Unicamente uma unidade da razão que seja fundada praticamente pode evitar esta dificuldade.

Se é, pois, verdade que é a razão prática que oferece à razão teórica o dado a ser problematizado, então o interesse da razão, mesmo no plano teórico, tem que conter ao mesmo tempo um interesse prático e, como tal, constituir um interesse essencial pela liberdade, sobre a base da qual tudo o que é prático pode ser

(27) *KrV*, p. 674 (B 829).
(28) *KrV*, p. 489 (B 561). V. também *KpV*, p. 162 (A 82).

determinado: "Prático é tudo o que é possível pela liberdade" [29]. A determinação do caráter prático da razão depende da demonstração de que a vontade humana é realmente livre. Pois a validade da determinação racional-normativa funda-se em tal liberdade.

5.4 Interesse e razão prática

Na *Crítica da razão prática*, não somente é estabelecido o caráter prático da razão pura mediante a liberdade, mas também o primado da razão prática sobre a razão teórica em tudo o que concerne ao interesse da razão em geral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é o interesse que torna prática a razão. Conseqüentemente todo interesse da razão é de algum modo referido ao prático. Aliás, o interesse *imediato* da razão é sempre prático; os demais interesses dela são mediatizados por este. No momento em que algum dos demais interesses reivindicasse a primazia sobre o prático (isto é, sobre o propriamente racional), estaria subvertendo a ordem e a natureza da própria razão. Convém, pois, citar o que analisaremos mais adiante: "Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima desta ação é o princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade, nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso" [30].

Conseqüentemente, o primado da razão prática sobre a especulativa, tratado tematicamente na *Crítica da razão prática*, significa a preponderância do seu interesse sobre o interesse da razão teórica. A razão de modo geral tem um interesse pela ampliação do seu uso. No conhecimento prático, esta ampliação é alcançada

(29) *KrV*, p. 673 (B 828).
(30) *GMS*, p. 97 (BA 122). Trad. Paulo Quintela.

pela admissão de proposições especulativas que tenham absoluto interesse prático. Sempre que ocorre uma tal conexão de razão especulativa e prática, como no presente caso, a razão prática tem o primado. Somos de parecer que este primado decide também sobre os problemas teóricos de origem prática, na medida em que neste caso ocorre a referida conexão. Insistimos sobre este ponto que qualquer problema teórico, capaz de suscitar efetivo interesse, tem que ser explicado da mesma maneira. O fundamento em Kant do nosso ponto de vista é este: "...porque todo interesse é em última instância prático, e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado, sendo completo unicamente no uso prático" [31].

Logicamente, pois, se todo interesse, assim como a liberdade, se vincula com a esfera prática e decide sobre esta, então interesse e liberdade devem também vincular-se de algum modo. Através de uma explicitação mais pormenorizada, a seguir, do modo como, no próprio conceito de interesse e sobretudo em algumas formas deste, vinculam-se interesse e razão, esperamos poder mostrar como também interesse e liberdade encontram-se vinculados.

(31) *KpV*, p. 252 (A 220).

6 O CONCEITO DE INTERESSE

Kant define o interesse pela satisfação que se conecta com a representação da existência de um objeto ou de uma ação [1]. A nossa faculdade de desejo é sempre acompanhada por uma satisfação. A satisfação, que se conecta necessariamente com o desejo, é denominada prazer. Este por sua vez é definido por Kant da seguinte maneira: "O prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder causal de uma representação com vista à realidade do seu objeto (ou com o poder determinante das capacidades do sujeito à ação para produzi-lo")[2]. Portanto, o desejo conecta-se sempre com o prazer, porque a relação da representação da existência do objeto ao sujeito produz nele um estado, que é denominado "prazer prático".

A conexão da faculdade de desejo com o prazer, enquanto ocorre mediante a razão segundo uma regra, é denominada interesse. O prazer torna-se um "interesse da inclinação", quando se torna, segundo uma regra, o fundamento da determinação da faculdade de desejar. O prazer torna-se intelectual, e o interesse, "interesse da razão", se o prazer for apenas uma *conseqüência* de uma certa determinação anterior da faculdade de desejar [3].

O conceito de interesse em geral revela, em oposição à inclinação (que depende unicamente de sensações e necessidades), a dependência de um ente finito em relação à razão. A determinação da razão com relação ao interesse pode ocorrer de duas maneiras diversas: ou a razão determina a regra, segundo a qual algo pode ser alcançado sobre a base de um interesse; ou ela determina imediatamente o interesse como tal. No primeiro caso, o prazer torna-se o fundamento determinante do interesse, e a razão representa-se através de um imperativo hipotético apenas a condição do fim a

(1) Cf. *KU*, p. 280 et seqs. (B 5). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 304-5.
(2) *KpV*, p. 114 (A 17), nota.
(3) *MS*, p. 316 (AB 3-4).

ser alcançado. No segundo caso, a razão determina sozinha o interesse, e determina os princípios (ou as leis) do interesse de modo tal, que o prazer passa a ser simples conseqüência da determinação da lei.

A distinção kantiana entre duas espécies de faculdade de desejar esclarece como o interesse se vincula a uma vontade racional. Uma faculdade de desejar situa-se no âmbito da sensibilidade, e outra, no âmbito da vontade ou da razão prática. Enquanto aquela é denominada faculdade inferior, esta é denominada faculdade superior de desejar. Esta é concebida como uma faculdade de desejar segundo conceitos, cujo arbítrio para fazer ou deixar de fazer algo encontra-se *na razão* do sujeito. Portanto, também a vontade, enquanto faculdade de desejar baseada em princípios puros da razão, é sempre acompanhada por uma satisfação, que pode ser um interesse somente por aquilo que é determinado universal e necessariamente por sua razão.

Embora o desejo sempre esteja conectado com o prazer, o contrário não vale: "pode haver um prazer que não se conecte absolutamente com nenhum desejo de objeto, mas com a simples representação, que se faz de um objeto (indiferentemente se o objeto dela existe ou não)" [4]. Esta não-ativa satisfação com a representação, independentemente da existência ou não do objeto, constitui a satisfação estética e desinteressada.

Conseqüentemente, das três espécies de satisfação determinadas por Kant — a satisfação com o belo, a satisfação com o agradável e a satisfação com o bem — somente as duas últimas conectam-se com o interesse. Enquanto no juízo de gosto o problema da existência do objeto é completamente indiferente, na satisfação com o agradável, ao contrário, o vínculo com a representação da existência é já necessário. O agradável agrada aos sentidos na sensação, que aqui não significa relação da representação com o objeto (representação objetiva dos sentidos), mas relação da representação com o sujeito (sentimento de prazer). Assim, por exemplo, eu posso representar-me um prado verde, e esta representação constitui uma sensação objetiva, que denomino percepção; se agora, diversamente, relaciono esta sensação ao sujeito, então ela é considerada somente sob o ponto de vista prático do agrado. O meu juízo sobre a capacidade agradativa de um objeto expressa o interesse por ele: "Ora, que meu juízo sobre um objeto, pelo qual eu o declaro agradável, exprime um interesse por ele, já é claro a partir disto: que

(4) *MS*, p. 315 (AB 1).

ele, por sensação, excita um desejo por tais objetos, portanto a satisfação pressupõe não o mero juízo sobre ele, mas a referência de sua existência a meu estado, na medida em que é afetado por um tal objeto. Por isso, do agradável, não se diz meramente que ele *apraz*, mas que ele *contenta*. Não é uma mera aprovação que eu lhe dedico, mas por ele é engendrada uma inclinação; e, àquilo que é agradável do modo mais vivo, a tal ponto não pertence nenhum juízo sobre a índole do objeto, que aqueles que sempre visam apenas à fruição (pois esta é a palavra com que se designa a interioridade do contentamento) de bom agrado se abstêm de todo julgamento" [5].

À diferença do agradável, que pela sensação agrada a um indivíduo, o bom agrada mediante a razão e sobre a base de simples conceitos. Quer dizer, para considerar-se algo bom, precisa-se ter o seu conceito. Além disso, ele é sempre o conceito de um fim, pela relação da razão à vontade, quer se trate de algo que agrade e é bom como um meio, quer agrade e seja bom por si mesmo. Embora o agradável possa ser freqüentemente identificado com o bom, a validade desta identificação requer dele ao mesmo tempo, como de todo objeto da vontade, a subordinação de um conceito de fim a princípios da razão. Enquanto, pois, o agradável sempre apraz imediatamente (aos sentidos), no caso do bom é preciso sempre perguntar-se se algo é bom só mediatamente, ou imediatamente bom. O bom distingue-se do agradável, porque algo pode ser agradável, sem ser agradável ou bom ante a razão. Esta condição não é inteiramente preenchida, quando se trata apenas do bom mediato, no sentido instrumental de ser bom para... (para obter-se o agradável). Embora o bom em sentido instrumental requeira racionalidade, esta racionalidade não é a mesma racionalidade prática, que torna em si mesmo e imediatamente bom. Conseqüentemente o bem distingue-se da felicidade, que significa a totalidade das coisas agradáveis em um estado duradouro do homem. Temos pois as categorias do agradável, do mediatamente-bom e do imediatamente-bom. Todas provocam interesses diversos.

O bom pode interessar ao homem, sem que através deste ato ele vise qualquer agrado. Da mesma maneira, os juízos morais não se fundam sobre nenhum interesse, mas podem produzir um interesse. A satisfação com o bom, antes de ser fundamento deste, é conseqüência da sua representação e da sua exigência pela razão. O homem produz um valor absoluto em sua pessoa, quando, sem

(5) *KU*, p. 283 (B 9). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 305.

agir por interesse (subjetivo), interessa-se pelo bem em si mesmo: "Somente por aquilo que ele faz sem visar à fruição, com plena liberdade e independentemente daquilo que a natureza lhe poderia proporcionar, mesmo passivamente, ele dá à sua existência, como existência de uma pessoa, um valor absoluto; e a felicidade, com toda a plenitude de seu agrado, está longe de ser um bem incondicionado" [6].

O interesse não pode ser imposto. O homem é capaz de sentir interesse por uma exigência da razão, mas o interesse não é uma exigência e sim um ato livre. Quer dizer, o interesse pelo bom tem que ser expressão de uma pessoa agindo de modo racionalmente livre. Enquanto o homem é razão, ele toma ou é capaz de tomar um interesse absoluto pelo bom, isto é, por aquilo que é bom em todos os sentidos e para qualquer ente racional: "Quanto ao bom, por certo, os juízos também têm, com razão, pretensão à validade para todos; só que o bom é representado apenas *por um conceito* como objeto de uma satisfação universal, o que não é o caso nem no agradável nem no belo" [7]. Por isso o querer o bom comporta o interesse mais elevado e mais amplo. Chamamos aqui atenção para este aspeto, do caráter universal do interesse pelo bom; e ainda para o fato, que *querer* o bom e *interessar-se* por ele tornam-se idênticos (identidade de vontade boa e de interesse da razão): "Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade-de-desejar determinada pela razão). Mas querer algo e ter uma satisfação com a existência do mesmo, isto é, ter um interesse por ela, é idêntico" [8].

Da conexão, mediante a razão, no conceito de interesse, entre faculdade de desejar e prazer (conexão, que esperamos ter ficado clara), podemos concluir: a identificação entre vontade e interesse significa, na medida em que a vontade é um livre-arbítrio sob determinações da razão, o próprio interesse da razão. Tentemos em conseqüência disso definir a este último: o interesse racional é uma satisfação da razão prática de um ente finito proveniente da possível concordância do seu objeto ou de sua ação com a sua condição subjetiva, que é a causalidade da sua vontade. Com outras palavras, nós temos um interesse pelo bem determinado pela razão, na medida em que o interesse pode ser reconduzido à sua condição originária ou ser expressão dela. Eu afirmo que

(6) *KU*, p. 285 (B 13). Trad. Rubens Torres Rodrigues Filho, p. 307.
(7) *KU*, p. 291 (B 21). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 310.
(8) *KU*, p. 286 (B 13-4). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 307.

tal condição provocadora do interesse é a liberdade. Pois "o bem imediato pode ser encontrado somente na liberdade... Assim como a liberdade contém o primeiro fundamento de tudo o que começa, ela é também aquela que possui a bondade independente" [9].

Com o estabelecimento deste vínculo entre bem universal e liberdade, o interesse da razão torna-se um interesse pela universalidade da liberdade. Examinaremos, nos próximos capítulos, em que medida o próprio Kant foi consciente deste ponto de vista detectável em sua ética.

(9) *Reflexion* 6 598 (provavelmente dos anos 1769-1770), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 103.

7 MORAL E INTERESSE

7.1 Interesse versus ética da autonomia

O conceito de interesse desempenha na ética kantiana um papel contraditório. Por um lado, o agente moral tem que excluir qualquer interesse da determinação da sua ação. Se ele não age por dever, isto é, por causa da moralidade, mas por interesse, as ações tornam-se imorais e a moral terá de fundar-se sobre um princípio heterônomo. Disto decorre a seguinte dificuldade: como pode um conceito, que suprime a autonomia como fundamento da moralidade, ser ao mesmo tempo pensado em termos de interesse por esta moralidade? Esta é uma questão que diz respeito ao problema do motivo.

Por outro lado, o agente humano é um ente racional finito, que em virtude da sua finitude não pode agir sem interesse. Do mesmo modo como ocorre com os conceitos de motivo e máxima, o conceito de interesse vincula-se com a limitação da natureza humana, que para agir possui a permanente necessidade de ser estimulada de algum modo para tal. A dificuldade neste caso é a seguinte: não parece imediatamente evidente, nestas condições, como a existência humana pode vincular-se com a moralidade, na medida em que pertence à exigência moral de não agir por interesse, quando tal existência, por sua vez, para agir precisamente não pode prescindir de interesse. Tampouco constituirá uma alternativa à dificuldade fazer assentar a moralidade sobre algum sentimento pretensamente mais elevado que o interesse. De qualquer modo, a Ética não poderá fugir do problema da motivação ou da própria autoconstituição da moral como motivo.

Se a própria lei for o motivo da vontade, então teremos que perguntar-nos que tipo de lei é essa, que sem pretender ameaçar a nossa liberdade e tornar-se uma determinação heterônoma da ação pode ser ao mesmo tempo um motivo suficiente do livre-arbítrio; e mais, como pode um motivo em geral harmonizar-se com uma ética da liberdade. A dificuldade, com relação a uma lei, que se torna ela mesma motivo da ação, é então precisamente esta: como pode o homem tomar um interesse pela observância da lei?

Levantadas essas dificuldades, comecemos a examinar a argumentação kantiana a respeito, inicialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: a crítica kantiana ao conceito de interesse, nesta obra, faz de tal conceito a pedra de toque da distinção entre imperativo hipotético e imperativo categórico. Enquanto o imperativo hipotético possui um interesse em sua base, o imperativo categórico exclui qualquer condição. Não fosse assim, pensa Kant, o princípio sobre o qual este último repousa, ou seja, a idéia da autonomia de uma vontade racional universalmente legisladora ficaria essencialmente afetada em sua base. Um princípio fundado sobre interesse seria incapaz de instituir qualquer ética de autonomia: "Pois quando pensamos uma tal vontade, se bem que uma vontade *subordinada a leis* possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal" [1].

Fazer assentar o fundamento da determinação da vontade sobre interesse seria, pois, o mesmo que tomar por base da moralidade um princípio empírico. O interesse pertence à esfera do princípio da felicidade, enquanto, mediante o agrado outorgado por algo, faz esperar um bem-estar. Ora, segundo Kant, um princípio empírico, como o do amor-próprio ou da felicidade, torna impossível a moralidade: em primeiro lugar, porque um tal princípio não pode valer para todos os entes racionais, pois a sua universalidade é somente "comparativa", isto é, analógica, relativa e não-irrestrita; em segundo lugar, porque um princípio empírico imputa à moralidade motivos, que — ao contrário da razão — não servem para a distinção específica entre virtude e vício; e, em terceiro lugar, porque esse mesmo princípio põe como fundamento da vontade objetos que tornam a regra heterônoma. Com isso o imperativo deixa de determinar categórica e moralmente, para fazê-lo somente hipotética e condicionadamente. Por exemplo, se a gente quer isto ou aquilo, tem que proceder desta ou daquela maneira. Neste caso, a vontade fica condicionada por um objeto desejado e já não pode mais dar-se a si mesma a lei moral, que passa a ser ditada por um estímulo exterior. E a vontade deverá reconhecer-se, então, como submetida antes a uma lei natural do que à autonomia.

(1) *GMS*, p. 64 (BA 72). Trad. Paulo Quintela, p. 232.

7.2 Crítica à teoria do sentimento moral

A crítica de Kant à fundamentação da moral no interesse atinge também a chamada teoria do sentimento moral. Esta teoria falha em seu propósito de constituição de uma Ética, porque o sentimento moral pode igualmente ser reduzido ao princípio da felicidade. Conseqüentemente, a vontade será determinada por um interesse empírico e não pela representação da lei mediante a razão; a consciência da virtude vincular-se-á com o contentamento; o vício, com a intranqüilidade da alma e com a dor. Além disso, tal teoria falha em seu propósito, pois um sentimento de contentamento moral não poderia prescindir de pressupor um conceito de moralidade e de dever: "Não se pode, pois, sentir esse contentamento ou essa intranqüilidade da alma antes de se conhecer a obrigatoriedade e de estabelecê-la como fundamento de tais sentimentos" [2].

Esta crítica volta-se diretamente contra a ética da Escola do "Moral Sense", como foi chamada por Hutcheson. Para Hutcheson — seguimos aqui Henrich — [3], o problema do fundamento de toda escolha é um problema do imediato aplauso à ação boa e do papel da razão a respeito do mesmo. Tal aplauso supõe que os fundamentos da aprovação de ações não podem ser deduzidos unicamente da razão, mas pressupõem também inclinações. Conseqüentemente, sobre essa base a Ética perde toda pretensão a validez universal e terá como fundamento, antes, uma lei natural, conduzindo inevitavelmente a uma crítica do conceito de liberdade.

O equívoco de Hutcheson, no que concerne à fundamentação da Ética, origina-se de um *conceito puramente lógico de razão,* tomado de Locke, e que como tal não possui mediante qualquer representação força para influir sobre a ação. À vontade são, então, atribuídas as qualidades do impulso e da inclinação, antes que da racionalidade. Apesar disso, contra a sua vontade, Hutcheson antecipa uma ética da autonomia, como se pode inferir desta proposição: "Então não pode ser preferido ou escolhido nada para o qual não existir nenhuma inclinação? Indiscutivelmente não! Pois do contrário teria que haver uma aspiração sem inclinação, e uma escolha que precedesse toda inclinação" [4].

(2) *KpV*, p. 151-2 (A 68).
(3) Cf. a respeito o ensaio de HENRICH, D. Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien*. 1957-1958. Henrich resume sobretudo os argumentos de Kant contra a teoria de Hutcheson, contidos nas *Reflexões*.
(4) HUTCHESON, F. *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Lei denschaften*. Leipzig, 1760. Apud HENRICH, D. "Hutcheson und Kant", p. 63. No plano teórico, é possível traçar um paralelo deste caso com a antecipação involuntária, por Hume, da solução do problema da causalidade e a sua incorporação crítica por Kant.
(5) SCHILLER, F. Anmut und Würde. *Werke*, II. München, Hanser, 1966. p. 405-6.

Schiller, por sua vez, tenta elaborar uma solução intermediária entre as posições de Kant e de Hutcheson. Ele não exclui da moral o papel da razão, nem tampouco o do interesse, e vê o ideal da moralidade na concordância de razão e inclinação entre si, sem reivindicar o domínio de uma sobre a outra.

De acordo com Schiller, o homem possui liberdade de espírito, quando domina os impulsos. A expressão sensível de tal liberdade denomina-se *dignidade.* Através dela o espírito aparece como senhor do corpo. Já, ao contrário, naquilo que Schiller denomina *graça* rege o espírito com liberalidade. A graça reside na liberdade dos movimentos voluntários (*willkürlichen*); e a dignidade, no domínio dos movimentos involuntários (*unwillkürlichen*). A lei da relação entre razão e sensibilidade deve significar tanto autonomia da razão com relação aos impulsos, como indulgência da vontade, quando a sensibilidade a segue. Da virtude é exigida graça, como da inclinação, dignidade. Enquanto a dignidade recebe a sua fiduciariedade da graça, a graça por sua vez recebe o seu valor da dignidade. Schiller pensa que, ao invés do primado da razão ou da sensibilidade, a perfeição moral requer a participação da inclinação na ação moral: "Ao homem não somente *é permitido*, mas ele *deve* obedecer à sua razão com alegria" [5].

Schiller representa-se uma natureza, que obriga o homem a não separar o que ela uniu, e a não procurar o triunfo de um princípio mediante a repressão do outro. Infelizmente ele não explica, em sua crítica a Kant, que espécie de natureza é esta, que exige a concordância de ambas as partes do homem. Não obstante, ele a caracterizou bem: tal natureza obriga o homem, sem o oprimir. Perguntamos a Schiller se o que ele chama natureza não é traduzível pela liberdade prática de Kant. Pois esta liberdade obriga, mediante representações da razão de cada indivíduo, e realiza, mediante o imperativo categórico e a autonomia, a unidade da existência humana.

Diferentemente de Schiller, Kant parece fazer da exclusão de qualquer motivo, interesse ou objeto da determinação da vontade, a condição para a fundamentação de uma vontade boa: "A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterá,

pois, somente a *forma do querer* em geral e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento" [6].

7.3 Nova situação do problema

Dirigimos agora a pergunta a Kant, se o imperativo categórico já não inclui tanto a exclusão do interesse na *determinação* da vontade, como a possibilidade, por um lado, de seguir os próprios interesses (sob a condição de que não contradigam a lei universal), e, por outro, de tomar um interesse por essa lei? Ora, se o imperativo categórico contiver esta possibilidade (como é nosso ponto de vista), então o homem poderá em suas máximas tornar a lei moral motivo das suas ações. Se ele não contiver essa possibilidade, então a razão também não poderá determinar a ação humana. Parece ser este o sentido da frase de Kant, já citada anteriormente: "Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade" [7].

Conseqüentemente, o homem deixa de ser simplesmente determinado pela lei moral e passa a encontrar nela ao mesmo tempo o fundamento de uma necessária satisfação. No seu ensaio sobre Hutcheson, Henrich faz emergir esta interconexão entre consciência moral e interesse: "Na consciência moral, um conhecimento apodítico é simultânea e cooriginariamente determinado emocionalmente; como aprovação, exigência, satisfação, amor, tal conhecimento é infragmentável unidade de saber e realidade". E mais adiante: "A unidade de razão e emoção requer que se determine de maneira nova o conceito de saber, e que se fundamente de outro modo e mais profundamente a definição tradicional de homem como ente racional. A teoria kantiana de uma 'razão prática pura' é uma resposta tardia às questões colocadas por Hutcheson" [8].

Logo, se a máxima, por um lado, funda-se sobre o conceito de interesse, e se, por outro, um agente moral autônomo não pode colocar nenhum interesse como fundamento da mesma, então a lei, ou mais precisamente a consciência dela, tem que ser a autora

(6) *GMS*, p. 80 (BA 95). Trad. Paulo Quintela, p. 241.
(7) *GMS*, p 97 (BA 122), nota. Trad. Paulo Quintela, p. 253.
(8) HENRICH, D. Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien*. p. 68.

da produção do interesse por máximas morais. O interesse daí resultante é o interesse, em sentido novo, originado de nossa liberdade na ação moral.

Se Kant não tivesse introduzido a noção de interesse da razão, o qual, sem ser fundamento da determinação da vontade, pode, contudo, conectar-se com ela, a versão encontrada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* ter-nos-ia deixado em grande confusão. De acordo com Beck, Kant abandona nos escritos posteriores a concepção de um contraste entre fundamentos determinantes subjetivos (sensíveis) e objetivos (racionais) da vontade [9]. A exclusão de qualquer mistura de interesse na legislação deixa de ser um ponto de partida de sua doutrina. Mas mesmo que isto seja verdade, aquela primeira obra prática de maneira alguma se limita a criticar o conceito de interesse. Pensamos mesmo que ela já antecipa uma apreciação positiva dos conceitos de respeito e de interesse, como depois ocorre claramente na *Crítica da razão prática* e na *Metafísica dos costumes*.

Tentaremos mostrar agora a relação velada que a teoria do respeito mantém com o conceito de interesse da razão. Para tanto, referir-nos-emos inicialmente a uma posição ainda anterior à primeira obra prática de Kant, para a seguir nos perguntarmos que entende Kant propriamente pelo seu conceito de respeito.

7.4 Moralidade e satisfação com a liberdade

O texto que aqui comentaremos é da época da *Crítica da razão pura*. Sob a denominação de uma teoria da felicidade moral, Kant aproxima-se já de uma concepção de interesse da razão. A *Reflexão* 7 202 contém uma determinação de conexão entre moralidade e felicidade, de modo que a felicidade, enquanto fundada na liberdade, constitui uma satisfação com a moralidade.

A felicidade é definida, nessa *Reflexão*, como um bem-estar, que não depende da natureza, mas da nossa livre escolha. Ela é uma "liberdade bem-ordenada", isto é, encontra-se submetida a uma lei unificadora de tudo o que agrada: "As leis, que, relativamente a tudo o que agrada, levam a liberdade de escolha a harmonizar-se consigo mesma, contêm para todo ente racional possuidor de uma faculdade de desejar o fundamento de uma necessária sa-

(9) BECK, L. W. *Kant-Studien*. p. 221; cf. também p. 216.

tisfação; por isso o bem conforme com essas leis não pode também ser-nos indiferente, como no caso da beleza; temos que encontrar ainda uma satisfação com a sua existência, o que concorda universalmente com a felicidade, por conseguinte, também com meu interesse" [10]. A felicidade possui a sua forma na liberdade. Por isso ela se torna antes de tudo um comprazer-se com a própria liberdade, comprazer-se que é a condição de toda e qualquer experiência de satisfação. Formalmente considerada, a felicidade não se torna com isso uma soma de contentamentos, e sim "o prazer gerado pela consciência da capacidade própria de contentar-se" [11]. O autocontentamento é um contentamento intelectual e necessário, que, independentemente da coerção sensível, pode subsistir mesmo sem os agrados da vida.

O traço distintivo de uma tal satisfação com a moralidade consiste em que ela não possui a sua causa na disposição individual e específica de nosso sujeito, mas é aprovada pela *razão*. A moralidade agrada à razão, porque é possibilidade de felicidade. Ela contudo não tenciona obter a felicidade como seu fim, senão não seria liberdade. Ao contrário, a moralidade justamente por não ter a felicidade como fim torna-se digna desta; e, ainda, por ser capaz dela, torna-se fundamento de um comprazer-se em si mesma. "Para que a moralidade agrade acima de todas as coisas e absolutamente é necessário que ela o faça não a partir do ponto de vista do que é salutar ao próprio indivíduo, mas a partir de um ponto de vista universal "a priori", isto é, que agrade à razão pura, porque é universalmente necessária para a felicidade e também digna desta." [12]

O que agrada à razão consiste numa satisfação *universal*, que possui o seu fundamento naquilo que a lei significa. A essência da lei moral consiste "na idéia de uma vontade universal e nas condições sob as quais uma tal vontade, que submete a si e limita toda vontade particular, é possível" [13]. Ora, o querer moral é um querer universal, querer o bem universal, que se funda na universalidade da liberdade. A liberdade universal é a condição de possibilidade de toda vontade singular, e como tal é o bem máximo e propriamente absoluto.

O fragmento que acabamos de interpretar contém, segundo Beck, a passagem de uma teoria monista a uma teoria dualista

(10) *Reflexion* 7 202, (dos anos 1880-1889), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 276.
(11) Id., ibid.
(12) Id., ibid., p. 279.
(13) Id., ibid., p. 282.

do motivo moral [14]. De fato, a felicidade com a moralidade não é ainda — como o será na época da formulação da doutrina da autonomia — uma simples conseqüência da moralidade. O referido texto é contudo importante, porque nele se manifesta já uma satisfação racional e universal com a lei moral, como uma antecipação e clara afirmação do interesse da razão pela liberdade.

7.5 Respeito pela lei e interesse

Nos posteriores escritos de filosofia prática, este interesse é expresso como "respeito pela lei". Kant escreve na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: "Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei" [15]. O motivo moral torna-se um elemento essencial da moralidade, sem o qual a concordância da ação com a lei é contingente e puramente legal. Isto não significa, contudo, que o motivo se converta em fundamento suficiente da moralidade. Com efeito, por um lado, o homem é objetivamente determinado pela lei; por outro, ele determina-se a si mesmo subjetivamente mediante o interesse por ela. Ele age moralmente, não quando sua ação apenas concorda com a lei, mas quando a lei se constitui como *motivo* da ação. "A simples concordância ou não-concordância de uma ação com a lei, sem a consideração do seu motivo, é denominada *legalidade*; aquela concordância, porém, na qual a idéia de dever com base na lei é ao mesmo tempo motivo da ação, é denominada *moralidade* da ação" [16].

A definição de dever contém já as duas condições da moralidade: a necessidade da ação, requerida pela lei, e o respeito pela mesma lei: "Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei" [17]. A lei representa objetivamente a ação, enquanto o motivo conecta subjetivamente o fundamento determinante do livre-arbítrio à ação com a representação da lei. O conceito ético de dever significa uma autocoerção de um ente moralmente livre, que pelo seu peculiar modo de ser não age sempre espontaneamente em concordância com a razão. Mas sente respeito pela lei, mesmo

(14) Cf. BECK, L. W. Op. cit., p. 216.
(15) *GMS*, p. 28 (BA 17), nota. Trad. Paulo Quintela, p. 209.
(16) *MS*, p. 324 (A 15).
(17) *GMS*, p. 26 (BA 14). Trad. Paulo Quintela, p. 208. Cf. a respeito ainda o texto paralelo da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 323 (A 13).

quando não a segue. Por isso a sua ação torna-se moral quando ele a quer somente *porque* a sua razão a ordena.

O respeito é, pois, um sentimento autoprovocado mediante um conceito racional. É um ato de livre-arbítrio. Mediante a representação da lei, ele contém a consciência da nossa própria subordinação à lei, que exclui o amor-próprio da determinação da máxima. Ora, excluído o interesse empírico, o respeito é, ao invés, fundado por um certo valor. Que espécie de valor é este?

Com a discussão desta questão, penetramos no domínio daquilo que oculta tanto a possibilidade do respeito como do interesse. Kant aborda esta questão mais vezes, infelizmente sempre de modo passageiro. O mesmo ocorre com a importante questão do primado da liberdade sobre a lei. Numa ética da liberdade como a de Kant, paradoxalmente a consciência da lei evoca mais freqüentemente a impressão de um legalismo repressivo, do que de uma ética da autonomia.

O tema do interesse moral prova justamente o contrário, na medida em que a legislação moral não se reduz a uma simples autocoerção, mas gera em nós um interesse racional. Visto que no respeito pela lei descobre-se uma relação com a liberdade, no interesse pela sua observância se tem que poder chegar ao mesmo resultado. Na Seção 8, seguinte, explicitaremos o interesse moral de forma que ele seja reconhecido menos como um simples *efeito* subjetivo da consciência da lei e mais como um *ativo* e livre interesse racional de todo ente finito pela moralidade, ou mais precisamente pela liberdade.

8 O FUNDAMENTO DETERMINANTE DO INTERESSE

8.1 A dificuldade de "explicar" o interesse prático

Kant vinculou a dificuldade de explicar a possibilidade da liberdade com a dificuldade de compreender de que modo a vontade é capaz de tomar um interesse pela lei moral. O problema é tematicamente tratado na *Crítica da razão prática*, mas já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é originado de um "fato", de tipo subjetivo, que aponta para uma fundamentação racional e objetiva: "A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos" [1].

Ocupar-nos-emos brevemente com os problemas teóricos implicados nessas dificuldades, para então nos perguntar, se no âmbito do conhecimento prático, que trata do problema da verdade de normas para a ação, pode ser encontrada uma resposta a essas questões. Uma "explicação" requer que as suas condições possam ser dadas na percepção, e que ela ocorra sobre a base de leis já conhecidas [2]. Propriamente pode ser explicado apenas o que é capaz de ser reduzido a leis naturais. Ora, se a liberdade devesse ser explicada por leis naturais, não seria de modo algum compreensível como liberdade.

No que concerne, pois, à primeira parte da dificuldade, Kant tem toda a razão: a liberdade não pode ser explicada e justificada por nada, a não ser por ela mesma. Se tentarmos pensar um fundamento da liberdade que a determine, então a fundamentaremos, ou sobre a natureza, ou sobre o destino, ou sobre Deus, mas com isto o problema continua, ou a liberdade deixa de existir. A rea-

(1) *GMS*, p. 97 (BA 119). Trad. Paulo Quintela, p. 253-4.
(2) Cf. *KrV*, p. 455 e 654 (B 512, B 800).

lidade objetiva da liberdade não pode ser demonstrada nem por leis naturais nem na experiência. Mas, "onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação,* e nada mais resta senão a *defesa,* isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível" [3].

No que concerne à segunda parte da dificuldade — ou seja, de explicar o interesse humano pela lei moral —, tratá-la-emos mais pormenorizadamente. De início, é preciso admitir-se que uma simples lei não pode justificar suficientemente o interesse. A determinação kantiana do motivo moral é discutível, já pelo fato de ele uma vez afirmar que o motivo da moralidade consiste no respeito pela lei; outra vez, que este respeito não é simplesmente o motivo, mas a própria moralidade; e, por fim, que a própria lei é o motivo [4]. De acordo com Beck, a última determinação é uma expressão malsucedida, pois jamais a lei mesma, e sim a consciência da lei pode ser um motivo. Se a lei se autoconstituísse como motivo, sem a consciência daquele que a pratica, então ela não se tornaria *prática,* e não poderia ser livre sob uma tal lei. A questão coloca-se então mais precisamente nos seguintes termos: de que modo é possível a consciência da lei como um motivo livre? A consciência da lei é idêntica ao respeito pela mesma. O respeito contém a consciência da nossa razão prática. O próprio Kant concede que a lei incondicionada é simplesmente a autoconsciência da nossa razão prática, que é por sua vez inteiramente idêntica com o conceito positivo de liberdade.

Vejamos na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (sob o título: "Do interesse que anda ligado às idéias da moralidade") algumas das dificuldades com que Kant se ocupa para a explicação de nosso interesse pela própria lei. Inicialmente, ele formula a pergunta: por que devo eu dar à minha máxima a forma de uma lei universal e, além disso, por que, na condição de ente racional, devo subordinar-me a ela? Pois, mediante um interesse *estranho* eu não posso ser *impelido* à prática moral, pois ajo heteronomamente. Eu mesmo tenho que poder *tomar* tal interesse. Este problema contém dois outros: primeiro, de onde a lei moral recebe a sua validez e necessidade prática, dando-lhe um caráter obrigatório? Segundo, sobre "o que" fundamentamos o valor e o interesse tão elevado, que atribuímos ao nosso comportamento moral? É de fato estranhável que um ente, o qual

(3) *GMS*, p. 96 (BA 120). Trad. Paulo Quintela, p. 253.
(4) Cf. Beck, L. W. *Kant-Studien*, p. 221.

em favor da liberdade rejeita toda determinação de interesses empíricos sobre sua vontade, tenha de contudo considerar-se subordinado a certas leis.

Tais dificuldades originam-se, dissemos, em interconexão com a anterior determinação kantiana, na mesma seção daquela obra, do conceito da liberdade. A liberdade é definida aí como a qualidade da causalidade de uma vontade racional de agir independentemente das determinações da natureza; mas vem, contudo, determinada em conjunção com uma lei. Esta não é identificada com a necessidade natural, mas com a autonomia, isto é, com "a propriedade da vontade de ser lei para si mesma" [5].

Com respeito a isso, cabe observar o seguinte: primeiro, se a liberdade for explicada por uma lei universal, tanto a lei como o interesse não podem ser justificados. Segundo, se contudo a liberdade for explicada pela lei, e esta, como uma lei de autonomia, pela liberdade, então seremos presas de uma explicação circular: "Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto, conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples)" [6]. Se através de uma tal correlação não obtemos nenhuma explicação e não determinamos nenhum fundamento para rompermos o círculo, precisamos de um outro ponto de vista que nos possibilite reconhecer o primado, ou da liberdade, ou da lei.

Através de sua "teoria do duplo ponto de vista", Kant espera poder fundamentar praticamente o problema do interesse pela moralidade, embora esta solução também possa parecer pouco convincente [7]. De acordo com esta teoria, o homem é considerado de dois pontos de vista diferentes: como ente racional, ele pensa-se como livre do mecanismo da natureza e submetido a simples leis da autonomia; como ente sensível, ele pensa-se submetido às leis da natureza. Entretanto, enquanto ele se considera sob os

(5) *GMS*, p. 81 (BA 98). Trad. Paulo Quintela, p. 243.
(6) *GMS*, p. 85-6 (BA 104). Trad. Paulo Quintela, p. 246.
(7) Cf. a respeito Henrich, D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: *Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken.* Edição comemorativa de H. G. Gadamer. Tübingen, Mohr, 1960. p. 106.

dois pontos de vista ao mesmo tempo, isto é, como ente racional e sensível, ele pensa-se como obrigado moralmente. Quer dizer, a sensibilidade pode, em última instância, subordinar-se à liberdade. A obrigação moral livra o homem da mera determinação natural e subordina-o a uma lei racional da liberdade. Com isto, portanto — convém acentuar —, a obrigação moral, no que concerne à própria autonomia, não assenta em última análise sobre a lei, mas sobre a liberdade, que tem de ser conferida a todo ente racional como seu fundamento determinante prático.

Que podemos inferir dessa teoria, com vista à correlação liberdade-lei? Vimos acima que, se a lei toma a primazia sobre a liberdade, então, a própria lei torna-se o motivo das nossas ações. Se, porém, estas ações são *morais* unicamente sob a condição da liberdade, então é a consciência da liberdade que se torna o motivo delas. Com efeito, que o homem deva agir sob leis morais, não significa ainda que a legalidade das ações seja suficiente para a constituição da sua moralidade. Pode bem ocorrer que ele observe a lei com base em qualquer outro interesse, privado ou exterior.

Somente quando o homem pratica a moralidade com base num exclusivo interesse por ela, a sua ação toma um valor prático. Visto que o interesse da razão pela moralidade requer a autoconsciência da razão prática, a possibilidade de um interesse da razão pela lei depende, concluímos, da redução da lei à liberdade, a qual então tem que possuir a primazia sobre a lei.

As considerações aqui tecidas a propósito da correlação liberdade-lei justificam-se pela necessidade de ser estabelecido um fundamento suficiente para a existência do interesse prático. Mais adiante retomaremos esta inter-relação, analisando-a desde um outro ponto de vista [8]. Com vistas a uma fundamentação prática do conceito de interesse, reencetaremos a interpretação da teoria do respeito, interrompida no ponto em que se tornava clara a conexão entre respeito e liberdade.

8.2 O respeito pela liberdade

De fato, esta conexão situa-se no âmbito de uma fundamentação da consciência moral. Kant pensa que, se não podemos saber *como* a lei torna-se motivo moral, podemos pelo menos saber *o que* ela como motivo produz no ânimo. Pela ruptura com as inclinações, a lei provoca um sentimento negativo de desprazer,

(8) Cf. Seção 11, item 11.2.2.

porque a razão prática causa dano ao amor-próprio, na medida em que o limita à condição da concordância com a lei (caso em que o amor-próprio passa a ser chamado amor-próprio racional); ou a razão prática simplesmente humilha quando ele se eleva a princípio prático em confronto com a determinação universal da lei [9]. Todavia, visto que a lei moral é uma determinação da vontade sobre a base de uma representação da razão, produz também em nós um sentimento positivo, de origem intelectual e conhecido praticamente de modo "a priori". Sob este aspecto, a lei moral se torna um objeto de respeito, *na medida em que é a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade* [10]. Como consciência da lei moral e pelo afastamento dos obstáculos das inclinações, o respeito torna-se aquilo que privilegia positivamente a causalidade.

Com base nisso, podemos agora afirmar: o respeito é, pela consciência da lei moral, a autoconsciência da nossa liberdade, tanto negativamente enquanto consciência da nossa independência de determinações das inclinações, como positivamente enquanto consciência da nossa autonomia como razão universalmente autolegisladora. Neste sentido, o respeito *pode* ser a própria moralidade (mas pode também não o ser, porque entre a consciência da nossa positiva possibilidade humana e a ação ocorre um hiato, que é coberto pela decisão). Portanto, a consciência moral não funda objetivamente a própria lei, mas constitui a condição para que possamos adotá-la como máxima.

O respeito, conseqüentemente, gera o interesse da razão, através da consciência da lei moral, como autoconsciência da nossa razão prática. Kant afirma que o conceito de interesse concerne a um motivo da vontade, na medida em que este motivo é *representado pela razão*: "Visto que a própria lei tem que ser o motivo numa vontade moralmente boa, assim também o *interesse moral* é um interesse, livre dos sentidos, da simples razão prática" [11]. Este interesse livre da razão expressa-se através de máximas morais, porque a máxima se constitui sobre a base do livre-arbítrio do indivíduo, e, além disso, porque na qualidade de máxima moral assume através da representação da razão a forma universal da lei.

Com esta fundamentação das máximas morais sobre o interesse da razão, esperamos ter atingido a questão da fundamentação prática do interesse, e possamos abordá-la mais diretamente. Ao fim da seção sobre a doutrina do motivo, Kant pergunta-se qual

(9) *KpV*, p. 193 (A 129).
(10) *KpV*, p. 193-4 (A 130).
(11) *KpV*, p. 200-1 (A 141).

UNIVERSIDADE S. CARLOS BIBLIOTECA CENTRAL

é a raiz, tanto do dever como daquele valor que os homens se dão unicamente quando praticam o seu dever. E responde que a raiz de ambos só pode ser *a liberdade da pessoa*, que, independente do mecanismo da natureza, subordina-se a leis morais, e, como pertencente ao mundo inteligível, é ao mesmo tempo sujeito dessas leis autônomas. Por isso os homens devem ser vistos com veneração, e as leis, com respeito. E disso segue-se, igualmente, que os homens não devem subordinar-se a nenhum propósito inconciliável com as leis de sua própria vontade; segue-se ainda que jamais devem ser tratados como um simples meio, mas sempre ao mesmo tempo como um fim [12].

Muitas expressões comumente usadas por Kant que invocam santidade e reverência (termo, aliás, preferido por Paton, ao invés de "respeito", para a tradução do sentido do termo alemão *Achtung*) têm a sua origem nesta concepção de uma liberdade supra-sensível do homem.

A fundamentação do interesse na liberdade da pessoa, como acabamos de esboçar, não converte a este, sem mais, num interesse pelo inteligível enquanto tal, como Henrich pretende sugerir na seguinte frase: "Uma lei, que não obriga por si mesma, mas obtém a capacidade de obrigar apenas quando eu me convenço da existência de um ente inteligível, não contém em si nenhum motivo para admitir uma tal existência" [13]. Contrariamente pensamos que o interesse de Kant pelo inteligível deve ser explicado como um interesse pela liberdade, uma vez que a compreensão kantiana da liberdade depende da existência de um mundo inteligível, enquanto mundo feito pela liberdade, ao invés da natureza. Isto não significa contudo que a forma kantiana de resolver o problema da liberdade nos satisfaça.

Mas nem por isso essa compreensão kantiana da liberdade do homem torna-se necessariamente abstrata, como pretende Adorno [14]. Ela é aquele fundamento, no homem, a partir do qual este tem a possibilidade de determinar espontaneamente ações e de transformar o mundo segundo um modelo próprio (que encontra a sua forma universal na moralidade), sem com isso excluir o sensível como meio de sua realização.

Deste modo o interesse pela lei não pode ser ulteriormente esclarecido, senão como determinado pela liberdade. Esta afirmação encontra a sua comprovação no seguinte texto da *Fundamentação da metafísica dos costumes:* "...É-nos totalmente impossível a nós, homens, explicar como e por que nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: ou seja, que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), *mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu*" [15].

(12) *KpV*, p. 209-10 (A 155).
(13) V. a nota 7.
(14) ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1966. Terceira parte. V., por exemplo, p. 210.

Parece-nos discutível que o interesse necessite de uma fundamentação mais alta, ou que a liberdade não constitua uma explicação suficiente do interesse. O interesse do homem pela liberdade pode ser considerado como um fato racional, universal e último [16]. Encontramos em Kant ulteriores explicações do ponto de vista da Providência, sobre a razão pela qual ela dotou o homem de liberdade [17]. Entretanto, se desde a perspectiva da ética kantiana da autonomia, que considera a liberdade prática um valor que o próprio homem conquista e se dá, devemos considerar a liberdade como a forma de vida própria e original do homem, sem a qual ele nada tem de peculiar, então não vemos a necessidade de nenhum outro fundamento para o fato de que o homem se interessa pela liberdade. Como vida originária, a liberdade (aqui eticamente considerada como liberdade universal) é a fonte da concórdia e da máxima satisfação: "A liberdade é a *vida originária* e no seu conjunto a condição da concordância de toda a vida; é, por isso, aquilo que promove o sentimento de vida universal, cuja promoção causa um prazer. Mas porventura nos sentimos na vida universal? A universalidade faz com que todos os nossos sentimentos concordem entre si, embora não exista alguma espécie particular de sensação desta universalidade. Ela é a forma do *consensus*" [18].

(15) *GMS*, p. 98 (BA 123). Grifo nosso a partir de "mas sim interessa..."
(16) Mesmo assim, esse fato mantém um caráter cognitivo, como toda experiência moral em Kant, embora não intersubjetivo. Veja a distinção de Habermas entre éticas cognitivistas e éticas decisionistas: HABERMAS, J. Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen. In: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973. p. 140-52.
(17) KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. p. 36 (A 390).
(18) *Reflexion* 6 862 (dos anos 1778-1783), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 183. Com base em outros textos de Kant, poder-se-ia objetar que ao homem comum não interessa a liberdade, mas sim vida eterna, propriedade segura e prazer físico: "O povo coloca a sua salvação acima de tudo nestes três elementos: depois da morte ser *bem-aventurado*, durante a vida entre os seus semelhantes ser assegurado dos *seus bens*, através de leis públicas, e

A partir disso torna-se claro que a consciência da determinação imediata e universal da vontade constitui o fundamento de uma satisfação na ação, através da razão. Este sentimento de prazer é análogo à felicidade e acompanha a nossa consciência da virtude, denominando-se autocontentamento. A fonte deste autocontentamento é a consciência da liberdade, na adoção de máximas morais.[19]

Os pensamentos referidos aproximam-se do conteúdo da *Reflexão* 7 202, antes analisada, com a diferença que agora, isto é, na parte sobre a resolução das antinomias da razão prática, Kant fala de um contentamento com a própria pessoa, como uma espécie de negativa satisfação com o seu estado, na medida em que a pessoa pela ação é consciente de possuir o poder de uma razão prática, isto é, de uma superioridade sobre as inclinações. "Deste modo, a liberdade torna-se (indiretamente) apta a uma fruição..." [20], que não se denomina felicidade, mas se assemelha antes a uma experiência de auto-suficiência.

finalmente contar com o gozo físico da *vida* em si mesma (isto é, da saúde e da longevidade)" — *Der Streit der Fakultäten*, p. 293 (A 30). A este respeito deveremos observar que o querer livre não se confunde simplesmente com interesses empíricos, e que estes interesses empíricos, antes, pressupõem a possibilidade da liberdade e mesmo o seu direito. A propósito do pretenso direito do soberano, de regular a felicidade dos súditos segundo o seu agrado, Kant faz a pergunta, se tal soberano ousaria *declarar* publicamente que não reconhece nenhum *direito* dos súditos com relação a ele. E Kant responde que uma tal declaração sublevaria todos os súditos contra o soberano, mesmo que (bem alimentados) nada tivessem a reclamar. A razão da rebeldia reside numa questão de princípio, de que cada um quer dispor *livremente* da determinação da sua própria felicidade e ser co-legislador no Estado: "Com efeito, a entes dotados de liberdade não basta o gozo das coisas agradáveis da vida, que também podem ser-lhes providenciadas por outros (por exemplo, pelo soberano); mas aqui interessa o *princípio*, segundo o qual aqueles entes as obtêm. Bem-estar, porém, não possui nenhum princípio, nem para quem o recebe, nem para quem o distribui (um põe o seu bem-estar nisto, outro naquilo), porque diz respeito ao elemento *material* da vontade, o qual é empírico e, portanto, é incapaz da universalidade de uma regra. Portanto, um ente dotado de liberdade não pode e não deve — na consciência desta sua prerrogativa sobre o animal irracional e de acordo com o princípio *formal* do seu livre-arbítrio — pretender nenhum outro governo para o povo ao qual pertence, senão aquele em que um ente racional é co-legislador: Isto é, o direito dos homens, que devem obedecer, tem que necessariamente preceder toda a consideração sobre o bem-estar. Tal direito é uma coisa sagrada, cuja sublimidade transcende todo o preço (de utilidade), e que a nenhum governo, por mais beneficente que possa ser, é concedido tocar". Id., ibid., p. 359-60. Aliás (Kant observa noutra obra), a inclinação à liberdade é notada tão cedo no homem, que já o recém-nascido expressa, mediante movimentos, gritos e lágrimas, a sua reivindicação de liberdade: "Os pequenos, dentre os outros animais, jogam, enquanto os dentre os homens disputam prematuramente um com o outro, dando a impressão que um certo conceito de direito (referido à liberdade externa) se desenvolve simultaneamente com a animalidade, não sendo algo que porventura possa ser aprendido gradualmente." *Anthropologie*, p. 604 (B 231), nota.

(19) Cf. *KpV*, p. 247 (A 211).

Kant é de parecer que quanto mais pura — isto é, livre de propósitos de bem-estar e de felicidade própria — for representada a moralidade, tanto maior será a sua força para mover o espírito humano. Com outras palavras, o interesse pela moralidade é tanto maior, quanto mais o homem, mediante a representação da lei, chega à consciência da sua própria liberdade: "Agora, mediante o valor positivo que a observância da lei do dever nos permite sentir, encontra esta lei uma inserção mais fácil através do respeito por nós mesmos na consciência da nossa liberdade" [21].

8.3 O interesse da razão como condição do conhecimento prático da liberdade

Para numa última etapa lançar mais luz sobre o fundamento do interesse da razão, proponho para discussão a seguinte tese: *O interesse da razão pela liberdade é a condição do seu conhecimento prático*. O interesse pela liberdade significa, então, que o homem conhece a sua liberdade, enquanto se deixa determinar praticamente por ela. A liberdade tanto constitui o imediato interesse da razão humana, como se realiza mediante o mesmo interesse. A realização da liberdade satisfaz plenamente a necessidade da razão. Com isto a condição do conhecimento prático não significa uma fundamentação da moral sobre o conceito de interesse, mas significa uma unidade de razão e emoção sob o primado da liberdade, o que descaracteriza a tendência racionalista da moral kantiana.

Na sua explicitação do conhecimento prático, ou seja, no ensaio "*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wollfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Kant tenta uma fundamentação transcendental dessa espécie de conhecimento. A fundamentação ocorre com vistas a um conhecimento prático da possibilidade do bem supremo no mundo. Por isso denomina a determinação de tal conhecimento uma "teoria da possibilidade" do bem supremo, como peça complementar

(20) Cf. *KpV*, p. 248 (A 213).
(21) *KpV*, p. 299 (A 287).

à sua promoção [22]. O bem supremo, como fim último posto "a priori" pela razão, pode ser desejado pelo homem somente na medida em que, sobre a base de uma representação da fonte de tal fim último, leva o próprio comportamento a harmonizar-se com as condições da razão. Para tanto, estas condições necessárias têm que ser reconhecidas como praticamente válidas. Então o conhecimento prático torna-se tanto a condição da possibilidade do bem supremo, como de um comportamento moralmente legal.

De um modo geral, o conhecimento prático trata de problemas, que depois não podem ser resolvidos ao nível teórico. Em compensação, ao invés de investigar o ser ou a natureza de coisas supra-sensíveis, tem por objeto a determinação das condições fundamentais do agir moral. Em primeiro lugar, trata-se de um conhecimento dos *princípios* das ações. Assim o imperativo contém uma asserção sobre a possibilidade de uma ação livre pela qual um fim deve ser realizado. Além disso, o conhecimento prático é um conhecimento dos *fundamentos* de possíveis imperativos. Por este motivo a *Metafísica dos costumes* é entendida como uma ciência prático-moral da razão, que tem por objeto a liberdade [23].

Como é possível um tal conhecimento prático? Kant afirma que nem a razão necessita de uma prova para a determinação dos seus conceitos, nem a Metafísica de uma justificação para a necessária investigação dos mesmos. Os princípios práticos não dependem de nenhuma teoria, visto que uma teoria é possível unicamente sobre a base de determinações da natureza.

Um conhecimento prático, que é necessário para as determinações fundamentais da ação, não deve ser nem persuasão, nem convicção meramente sentida. Esta última tem que ser uma convicção capaz de fundar-se na linguagem, pela qual o sujeito possa nomear e tornar claros os fundamentos de sua hipótese prática. O conhecimento prático, do mesmo modo como o conhecimento teórico, obtém esta possibilidade de representações claras e comunicáveis por ser um conhecimento a partir de princípios. Tal conhecimento prático é denominado "fé racional". Esta consiste numa certeza *em sentido prático,* "pela qual se entende uma admissão, pressuposição (hipótese), que é necessária, porque uma regra prática objetiva de comportamento serve-lhe necessariamente como fundamento" [24]. A necessidade desta regra para o agir torna, pela

(22) KANT, I. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wollfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* p. 636 (A 115). Abreviação: *Fortschritte der Metaphysik.*
(23) Id., ibid., p. 636 (A 115).
(24) Id., ibid., p. 635 (A 113).

fé, a sua realidade praticamente válida. A sua universalidade torna a fé participável universal e lingüisticamente.

A admissão, pela razão prática, de proposições teóricas — por exemplo, "Deus existe"; "a liberdade existe" — não implica a demonstração da verdade de tais proposições, nem um saber meramente hipotético. Pois um saber hipotético não poderia erigir nenhuma obrigatoriedade. Mas no uso prático da razão, tais proposições contêm uma extensão do conhecimento, visto que em relação subjetiva, ou seja, para o uso da liberdade humana, alcançam realidade objetiva. Com isto atingimos o problema do fundamento determinante desta objetividade.

A razão está *interessada* na extensão do seu uso. Conquanto este intento falhe com respeito à especulação, no uso prático ele não só é possível, como até necessário. A admissão em sentido prático da objetividade de proposições teóricas é possível, em primeiro lugar, devido ao vínculo entre uso prático e teórico da razão. O vínculo é possível graças à unidade da razão, porque esta — mesmo que ambos os usos mantenham uma relativa independência entre si — julga sempre segundo princípios "a priori". A admissão de tais proposições é possível, em segundo lugar, graças ao interesse prático. Pois, na conexão entre razão especulativa e razão prática, a razão prática assume o primado sobre aquela. Este primado é possível somente se a conexão é racionalmente necessária. Ora, esta necessidade só pode ser pensada em sentido prático, isto é, *as proposições teóricas serão admitidas somente se pertencerem "inseparavelmente ao interesse prático" da razão pura* [25]. Por isso me animo a afirmar que o primado da razão prática, na conexão de ambos os usos, ocorre com base no interesse real da razão.

(25) Cito o texto todo de Kant a respeito: "Entretanto, se a razão pura pode ser por si mesma prática e realmente o é, como a consciência da lei moral o revela, então é sempre uma e a mesma razão, que, quer em sentido teórico ou prático, julga "a priori" sobre os princípios. E aí é claro que, se a razão no primeiro sentido não alcança estabelecer assertoriamente certas proposições, basta contudo que elas não a contradigam, para que a razão, tão logo estas mesmas proposições pertençam *inseparavelmente ao interesse prático* da razão pura, tenha de aceitá-las, na verdade como uma oferenda estranha, que não cresceu em seu solo, mas contudo suficientemente fidedignas, e tenha de procurar, com todos os meios que ela como razão especulativa tem em seu poder, compará-las e conectá-las; resignando-se contudo a que elas não são uma ampliação dos seus conhecimentos, mas contudo do seu uso em algum outro sentido, a saber, o prático. Isto absolutamente não contraria o seu interesse, que consiste na limitação da transgressão especulativa" — *KpV*, p. 251 (A 218).

Para fundamentar essas considerações, acrescentamos os seguintes pontos:

1) Um propósito prático-moral é, como propósito "moral", um propósito da razão prática. Um "propósito" da razão é por ela posto de modo "a priori". O propósito é "prático", se é determinado pela liberdade com vista à sua própria realização. Conseqüentemente, é o necessário interesse da razão pela liberdade que torna esta praticamente legitimável.

2) Também o conceito de máxima, que se constitui sobre a base do interesse da razão pelo cumprimento da lei, contém um conhecimento prático da lei moral, como um fato da razão dado a todo ente racional: "Logo, a *lei moral*, da qual tornamo-nos imediatamente conscientes (quando projetamos máximas da vontade), é a que *primeiro* se oferece a nós, e, enquanto a razão representa aquela lei como um fundamento determinante, sobre o qual não prevalece nenhuma condição empírica, e o qual é, antes, inteiramente independente dessas condições, tal representação conduz diretamente ao conceito de liberdade" [26].

3) O próprio Kant tentou fundamentar o conhecimento prático sobre interesses morais. Na *Crítica da razão prática*, a fé racional torna-se, sobre a base do interesse moral, um conhecimento prático da harmonia entre natureza e liberdade, como condição do bem supremo: "O *modo como* devemos pensar uma tal harmonia das leis naturais com as da liberdade, possui em si algo que envolve uma *escolha*, porque sobre isto a razão teórica nada decide com certeza apodítica, o que, contudo, um certo interesse moral pode fazer" [27]. No texto, a que esta frase pertence, Kant refere-se a uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão prática pura, que, sobre a base de um fundamento determinante objetivo da vontade, a saber, da lei moral, leva ao estabelecimento de postulados. *Este é o único caso em que um interesse determina o nosso juízo* e pela razão prática confere *realidade objetiva* às idéias de Deus, liberdade e imortalidade [28].

(26) *KpV*, p. 139 (A 52), p. 141 (A 55). J.-P. Sartre interpreta a consciência da liberdade, obtida através do imperativo categórico, como visão da própria possibilidade (que, com base no caráter objetivo da norma, é possibilidade de qualquer um) de criar-se a si mesmo no futuro como sujeito: "O imperativo dirige-se a minha possibilidade, de conceber-me e criar-me como sujeito autônomo — uma autonomia, que se confirma pelo fato de dominar as circunstâncias exteriores, ao invés de deixar-se dominar por elas" (SARTRE, J.-P. Determination und Freiheit. In: *Moral und Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968. p. 26). Sua diferença, contudo, em relação a Kant, reside em que o sujeito desta possibilidade universal do imperativo passa a ser a sociedade e não já imediatamente a razão. A universalidade do imperativo tomará também um caráter material, ao invés de formal (cf. a respeito ainda: Id. *Critique de la raison dialectique*. Reimp. Paris, Gallimard, 1967. p. 253 et seqs).
(27) *KpV*, p. 279 (A 260).

Se pois o princípio do juízo no conhecimento prático, como interesse, é subjetivo, contudo, enquanto possibilita um pressuposto necessário para a ação, é ao mesmo tempo um fundamento objetivo de máximas morais. Por outro lado, em virtude de o conhecimento prático, com base no interesse da razão, ser uma necessária admissão da realidade da liberdade, pensamos que este interesse não é um fundamento último, mas é, como expressão finita da liberdade, determinado pela própria liberdade. O interesse funda-se sobre a liberdade, do mesmo modo como a máxima é determinada pelo princípio da autonomia.

Assim mostramos que a fundamentação do conhecimento prático sobre o interesse moral não possui caráter heterônomo nem circular. Pois um interesse livre, que possibilita a admissão da liberdade, em última análise, somente pode ser possibilitado pela própria liberdade.

A afirmação de Kant, na *Crítica do juízo*, de que os juízos morais puros são totalmente desinteressados, mas produzem um interesse [29], esquece-se das suas reflexões na *Crítica da razão prática*. A nosso ver, a afirmação daquela obra refere-se a uma razão que no julgamento moral não toma em consideração o bem-estar e a própria felicidade. No seu julgamento prático, a razão não se

(28) A importante passagem do referido texto é a seguinte: "Portanto, esta é uma *necessidade em sentido absoluto*, e justifica a sua pressuposição não simplesmente como hipótese lícita, mas como postulado em sentido prático; e, concedido que a lei moral pura, como mandamento (não como regra prudencial) obriga incessantemente qualquer um, é certamente permitida à pessoa reta dizer: eu *quero* que haja um Deus, que minha existência, neste mundo, também fora da conexão natural, seja ainda uma existência num puro mundo inteligível, finalmente também que minha duração seja infinita, eu persevero nisto, e não deixo que esta fé me seja tirada; pois este é o único caso, em que meu interesse, pelo fato de não me *ser permitido* desistir dele, determina inevitavelmente meu juízo, sem prestar atenção a sofismas, por menos que eu estivesse em condições de responder a eles, ou de contrapor-lhes argumentos ainda mais ilusórios" (*KpV*, p 277-8, A 258). Do mesmo modo é dito, páginas mais adiante, que também a lei moral mediante o ativo respeito abre acesso a uma débil visão do reino do supra-sensível (cf. *KpV*, p. 282, A 265).
(29) KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, 1790. Abreviação: *KU*. p. 281 (B 7), nota.

deixa determinar por nenhum interesse estranho ou empírico, pois ela somente se interessa por aquilo que é em si mesmo bom. Ela interessa-se também pelo bem-estar e pelos sofrimentos dos homens, mas sob a condição do puro interesse pelo bem [30]. O julgamento moral não é tarefa *abstrata* de um filósofo prático, mas é propriamente realizado pelo homem que age racionalmente, cujo interesse racional contém uma satisfação com o bem, sem que esta satisfação seja tomada em conta ou seja visada. O juízo prático coincide com o interesse da razão, na medida em que também esse juízo possui em si uma motivação para levar o homem ao bem [31].

Com a fundamentação prática do interesse, a liberdade ao mesmo tempo deixa de ser uma simples idéia para tornar-se um fato no homem agindo moralmente [32]. À razão interessa que suas idéias tenham realidade objetiva. Com efeito, o próprio interesse é uma satisfação com a *existência* de um objeto ou de uma ação. A razão está, portanto, interessada pela existência da liberdade, na medida em que a liberdade, como condição das ações, nelas pode adquirir realidade. Pois, como já vimos, sem a existência da liberdade, a razão nem sequer pode ser prática.

O fato de Kant deixar passar quase imperceptível a fundamentação do respeito pela lei no respeito pela liberdade é culpado da ambigüidade da sua doutrina da motivação, que freqüentemente identifica o motivo com a consciência da simples determinação da lei, sem ter sempre presente os dois elementos de toda a legislação moral: necessidade racional e livre motivação (motivação esta que se constitui sobre a base da consciência daquela necessidade). Esta motivação, em que freqüentemente são identificados interesse moral e respeito, significa o interesse por uma lei, na medida em que ela foi dada pela *nossa* própria razão [33].

Quando Kant afirma que o respeito é a *representação de um valor* que prejudica o amor-próprio, as inclinações são negadas enquanto erigem um interesse empírico como determinação universal da máxima, e também enquanto contradizem aqueles valores, que unicamente o homem mesmo, sobre a base de um interesse moral pela lei, se dá a si próprio. A exclusão inicial do interesse da determinação da ação ocorreu em favor da autonomia do sujeito, como vontade universalmente legisladora. O interesse

(30) Cf. *KpV*, p. 179 (A 108).
(31) Cf. MENZER, P., ed. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin, 1924. p. 54. Nessa passagem, Kant identifica o sentimento moral com um juízo.
(32) Cf. KU, p. 599 (B 457).
(33) *GMS*, p. 28 (BA 17).

novo, resultante daquela exclusão, já não prejudica a autonomia, mas se constitui como interesse necessariamente universal por ela.

8.4 Significação crítica do interesse da razão

Ao longo desta Segunda Parte procuramos ressaltar a significação prática e crítica do interesse da razão, por tratar-se de um interesse que tem de ser determinado como *universal* com base nos argumentos apresentados até aqui. O interesse é universal porque a razão prática, à qual se refere, é uma vontade universal; em segundo lugar, porque a autonomia, sobre a qual se fundam tanto o interesse como a máxima, possui a forma de uma lei universal; em terceiro lugar, porque a razão persegue fins universais, e a liberdade, que deve ser perseguida, é a que tem de ser atribuída a todo ente racional como fim em si mesmo; em quarto lugar, porque o bem somente é objeto de uma satisfação universal através de um conceito (e é pelo conceito que as diversas vontades podem comunicar o seu interesse). Por isso Kant afirma: "A razão só toma um interesse imediato pela ação, quando a *universalidade* da sua máxima for princípio suficiente de determinação da vontade. Somente um tal interesse é puro" [34].

Para se querer o que não constitui simples vantagem ou lucro pessoal, mas que independentemente disso possa ser reconhecido e querido por todos, requerem-se razão e liberdade de determinações naturais. Por simples amor-próprio ninguém quererá submeter-se a uma lei universal da liberdade [35].

Se, contudo (como na hodierna racionalidade sistêmica ocorre), a razão for degradada a um simples *meio* para a obtenção da própria felicidade, então ela torna-se um *instrumento da não-liberdade*. Do mesmo modo como a razão não pode constituir-se como fundamento de regras unicamente a serviço de inclinações e interesses subjetivos (embora ela *também* possa e deva favorecer nossas tendências naturais legítimas), assim também onde a razão preencher uma *função meramente tecnocrática*, já não haverá lugar para o surgimento de um mundo do homem e da liberdade. Em confronto com tal função tecnocrática e o seu sistema correspondente, a razão, que põe fins universais, e que nesta mesma atividade é determinada por um interesse pela liberdade, é uma *razão crítica*.

(34) *GMS*, p. 97 (BA 122). O grifo é do próprio Kant.
(35) *Reflexion* 6 619 (dos anos 1769-1770), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 113.

TERCEIRA PARTE

Universalidade da Razão e Liberdade

9 UNIVERSALIDADE E AUTONOMIA

Na parte anterior examinamos a relação entre razão e liberdade com base no conceito de interesse. O interesse da razão revelou-se como um interesse prático pela existência da liberdade no sentido de autonomia, ou como um interesse pela autodeterminação real e universal do homem. Este desvelamento da essência universal e livre do interesse da razão humana leva-nos agora à questão fundamental do modo como liberdade e universalidade se relacionam entre si. Esta questão não foi até agora tratada especificamente. Desejamos abordar o conceito de universalidade, que concerne essencialmente à razão e sua legislação, em conexão com o conceito de liberdade. A investigação, que a seguir promoveremos sobre as diversas formas de liberdade e razão relacionarem-se entre si [1], terá por objetivo mostrar essa conexão prática e necessária entre liberdade e universalidade. Nossa pergunta inicial soa, pois, assim: Como tem de ser determinada a relação entre liberdade e razão, sobretudo aquela relação que Kant chama lei? Por que propriamente a liberdade é racional? Que conseqüência tem para a práxis humana e para o conceito de liberdade em geral, que esta tem de ser pensada em conjunção com a razão?

Por um lado, a universalidade é considerada por Kant como uma condição da liberdade [2]. Mas ela é freqüentemente interpretada apenas de modo negativo. Por isso nos perguntamos: A universalidade, como condição da liberdade, deve ser vista apenas como uma simples limitação legal da liberdade, ou pertence, antes, ao próprio conceito de liberdade? Se assim for, então a própria universalidade tornar-se-á possível sob a condição da liberdade. Que significa isto, que a liberdade é geradora de universalidade?

---

(1) Em diversas passagens — limito-me a referir, a título de exemplo, *GMS*, p. 81 (BA 97), 88 (BA 109) —, a liberdade é atribuída ao homem em virtude da sua racionalidade. A natureza racional é também dita "fim em si mesmo", de que decorre a sua autonomia em *GMS*, p. 60 et seqs. (BA 66).

(2) Cf. *Reflexion* 6 767 ou 6 850 (etc.), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 155 e 178.

Não deveríamos até interpretar a liberdade desde um ponto de vista social ou comunitário? [3]

Se a universalidade é condição da liberdade pelo fato de possuirmos razão e vontade [4], então cremos dever interpretar a universalidade, desde o ponto de vista da liberdade ou da moralidade, como *universalidade prática*, isto é, como uma universalidade que concerne à própria vontade como razão prática [5]. Sendo uma tal interpretação correta, ela terá por conseqüência em primeiro lugar, a partir da definição de vontade, que a liberdade jamais pode ser considerada como simplesmente *subjetiva*, mas que em cada querer ela diz respeito sempre a todo ente racional; em segundo lugar, a partir da referida interpretação prática da universalidade, que esta jamais pode ser vista desde um ponto de vista meramente *lógico*, ou como um critério da moralidade que não tenha vinculação com nenhum conceito moral [6]. Isto é, expressões como "consentimento universal" e "contradição" têm que ser interpretadas como formas do próprio querer.

Com isto esperamos superar também a dificuldade das "exceções", pelas quais se tenta constantemente questionar o universalismo kantiano. Schmidt, por exemplo, argumenta contra o princípio kantiano que a universalidade é meramente relativa porque requer exceções [7]. Também a objeção de Hegel de que a universalidade se presta a todo conteúdo e que por isso é um critério insuficiente da moralidade [8], a meu ver, falha o alvo e deve ser vista, antes, como conseqüência da falsa interpretação da universalidade.

(3) Cf. a respeito sobretudo a *Reflexion* 6 864 (de 1777-1778), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 184.

(4) *KpV*, p. 142 (A 57).

(5) Cf., para esta minha interpretação, por exemplo, os textos: *GMS*, p. 55 (BA 58); *KpV*, p. 125 (A 35), p. 146 (A 62).

(6) G. Patzig, por exemplo, além de fazer uma interpretação puramente lógico-teórica, afirma em *Ethik ohne Metaphysik* que o critério kantiano da Ética não pressupõe nenhum conceito moral. PATZIG, G. *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen, Vandenhoeck, 1971. p. 58.

(7) SCHMIDT, C. Sozialismus und Ethik (1900). In: SANDKÜHLER, H. J., ed. *Marxismus und Ethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970. p. 97-8. Cf. também. HOERSTER, N. *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*. Freiburg, Karl Alber, 1971.

(8) Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. p. 453-4. Cf. também a respeito, SCHNÄDELBACH, H. Zum Problem der Entscheidbarkeit in der Kantischen Ethik. In: *Philosophie als Beziehungswissenschaft*. Edição comemorativa para J. Schaaf. Frankfurt, 1971; HENRICH, D. Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: ENGELHARDT, P., ed. *Sein und Ethos*.

Por fim pensamos que a conexão entre liberdade e universalidade conduzirá a uma interpretação correta e a uma fundamentação de toda legislação, que pretenda ser racional e humana. Qualquer legislação só pode reivindicar validade, como critério de máximas de ação, sob a condição da autodeterminação do homem. Sobre a base deste ponto de vista autenticamente kantiano, cremos que as leis já não podem ser consideradas simplesmente como o fundamento e a condição limitadora da liberdade [9]. Antes, possuem o seu critério e o fundamento da sua capacidade de obrigar na universalidade da liberdade.

Dentro desta perspectiva esperaremos poder apontar o sentido e a essência das leis práticas em geral. Explicitaremos e aprofundaremos este ponto de vista a seguir, a partir do conceito kantiano de liberdade em seus diversos modos de relacionamento com a razão. Alcançaremos nosso objetivo mediante uma reconstrução do conceito de autonomia, que deverá situá-la num contexto humano mais determinado do que ele normalmente se apresenta na ética de Kant. Pois somos de opinião que o conceito de liberdade em Kant, apesar das aparências, não se refere à liberdade de um ente racional *em geral*, abstrata ou puramente considerado, mas especificamente à *liberdade do homem, como ente racional-sensível*.

Eventuais argumentos em favor de um conceito de liberdade em sua essência não-humano poderiam ser os seguintes:

1) Mediante a idéia de liberdade, particularmente na III Antinomia da *Crítica da razão pura*, procura-se representar uma *origem do mundo* a partir da liberdade: "Ora, em verdade demonstramos esta necessidade, de um primeiro início de uma série de fenômenos a partir da liberdade, propriamente só o quanto é requerido para a compreensibilidade de uma origem do mundo; todos os estados sucessivos, ao invés, podem ser tomados como uma sucessão segundo simples leis naturais" [10]. Ora, este mundo não é criado pelo homem. Contudo se deve ressaltar que o conceito transcendental de liberdade não preenche somente uma necessidade teórica da razão, mas serve também como fundamento da imputabili-

(9) É o caso, por exemplo, de PAWLOWSKI, H. M. *Gesetz und Freiheit*. Frankfurt, Klostermann, 1969.

(10) *KrV*, p. 430 (B 476): observação sobre a "Tese".

dade de ações [11]. O homem pode ser causa do mundo somente em sentido moral ou prático, através de ações, ciência, técnica e cultura. Uma simples causalidade como fundamento de um mundo de fenômenos em geral transformaria os fenômenos — como aliás é o caso da III Antinomia —, num todo de coisas-em-si.

2) A idéia transcendental de liberdade é denominada "liberdade cosmológica" ou simples liberdade de um "ente mundano" em geral [12]. Ora, esta determinação abstrata de um sujeito cósmico é na realidade determinada por Kant como liberdade da vontade. Citamos uma nota de Kant, nos *Prolegômenos*, que justamente determina o conceito transcendental de liberdade como necessariamente humano: "A idéia de liberdade verifica-se apenas na relação do *intelecto*, como causa, com o *fenômeno* como efeito. Por isso não podemos atribuir liberdade à matéria no que diz respeito à sua atividade incessante, apesar de esta atividade acontecer segundo um princípio interno. Tampouco podemos admitir que seja atribuído a entes do entendimento puro um conceito de liberdade, a Deus, por exemplo, enquanto sua ação é imanente. Pois sua ação, apesar de independente de causas externamente determináveis, é, entretanto, determinada em sua razão eterna, por conseguinte, em sua *natureza* divina. Só quando *algo deve começar* mediante uma ação, por conseguinte, o efeito deve ser encontrado na seqüência de tempo, logo, no mundo dos sentidos (por exemplo, o início do mundo), só então surge a pergunta, se a causalidade da própria causa deve ter tido um início, ou se a causa pode originar um efeito, sem que sua própria causalidade tenha um começo. No primeiro caso, o conceito desta causalidade é um conceito da necessidade da natureza; no segundo caso, da liberdade. Por aqui verá o leitor que, ao considerar a liberdade um poder de iniciar por si um acontecimento, encontrei justamente o conceito que é o problema da Metafísica [13]. De acordo com este

(11) *KrV*, p. 432 (B 478). Cf. a respeito ainda BECK, L. W. Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique. In: WEIL, E., ed. *La philosophie politique de Kant — Annales de Philosophie Politique 4*. Paris, 1962. p. 120.

(12) *KrV*, p. 488 (B 560). Cf. também a carta de Kant a Kiesewetter, datada de 20/04/1791. *Ak. Ausg.*, v. XI, p. 154.

(13) KANT, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. p. 217 (A 153), nota. Trad. de Tania Maria Bernkopf. São Paulo, Abril Cultural. p. 165-6.

texto, o problema da liberdade concerne à determinação da natureza da causalidade daquilo que começa no tempo, quer seja esta considerada sob o ponto de vista da natureza, quer da liberdade. A relação de um ente intelectual como causa a um fenômeno como efeito pode ser produzida unicamente pelo homem mesmo.

3) A liberdade, da qual as leis práticas são deduzidas, é identificada com o poder de uma razão prática pura, que deve distinguir-se da "natureza particular do homem" [14]. Kant parece chegar ao ponto de pretender dizer que a razão humana é capaz somente de projetar máximas e não leis objetivas, de modo que ela se identificaria antes com uma razão *pragmática*, do que, ao mesmo tempo, com uma razão prática [15]. Conseqüentemente, o conceito de razão humana não bastaria para fundamentar a liberdade; ou então a liberdade humana — como alguns gostam de interpretá-la — limitar-se-ia a simples e estrita obediência a leis de uma razão abstrata. De acordo com este modelo, a ética de Kant apareceria como necessariamente autoritária, porque não asseguraria à liberdade mais nenhum papel essencial dentro de tal ética. A liberdade tornar-se-ia, antes, uma dificuldade dentro do sistema, do que seu conceito-chave, do qual por isso seria preciso descartar-se [16].

Um tal modelo é uma conseqüência necessária de toda interpretação meramente lógica ou metodológica da *Crítica da razão prática*. Que neste contexto, apesar de tudo, o homem continue sendo mencionado como um ente autônomo ou coisa semelhante, e o imperativo categórico ainda seja aplicado corretamente, deve ser visto como um milagre de tal lógica. Sobre a base de semelhante teoria, na verdade, o homem encontra-se submetido à lei de uma razão que lhe é

(14) *GMS*, p. 40 (BA 35).

(15) *GMS*, p. 56 (BA 59). Citaremos o texto: "Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjetivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objetivo que nos *mande* agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais". Trad. Paulo Quintela, p. 227.

(16) É o que faz Patzig, na obra recém-citada.

estranha, cuja necessidade passa a ter antes o caráter de um dever causal-natural do que de um querer racional.

No entanto, se é verdade que Kant freqüentemente usa o conceito de razão de modo ambíguo, ele fala normalmente de determinações da razão prática, que compreende a razão humana como uma faculdade, capaz da autodeterminação moral. Sobretudo o conceito de liberdade, na forma como é exposto na introdução à *Metafísica dos costumes*, permitir-nos-á uma reconstrução do conceito de autonomia, não já no sentido de uma razão prática abstrata, mas no de um conceito de liberdade essencialmente humano e positivo.

UNIVERSIDADE FEDERAL - S. CARLOS - BIBLIOTECA CENTRAL

10 A RELAÇÃO TEÓRICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO

10.1 O conceito de razão e de liberdade da razão

Na investigação do conceito teórico de liberdade presente na *Crítica da razão pura*, é nossa intenção procedermos a uma das várias determinações possíveis da relação entre liberdade e razão em Kant.

A *Crítica da razão pura* contém dois conceitos fundamentais de razão: em primeiro lugar, o conceito de razão como um poder de inferir mediatamente. Mediante este uso lógico a razão visa apenas realizar uma unidade subjetiva de conceitos do entendimento. Em segundo lugar, o conceito de razão como um poder do conhecimento sintético mediante conceitos. Através deste uso transcendental e real a razão visa produzir uma unidade objetiva do conhecimento [1].

Visto que a razão, na sua própria atividade originária, não conhece nenhum limite fora de si, acha-se o seu conceito indissoluvelmente ligado ao conceito de liberdade [2]. Como, pois, tem que ser interpretada esta liberdade da razão?

A fundamento da maneira pela qual Kant entende como livre a razão encontra-se uma dupla compreensão de liberdade. Por um lado, Kant concebe a razão como uma espontaneidade absoluta do pensamento, cuja ação dirige-se à formação de princípios e de sínteses daí decorrentes. A esta mesma espontaneidade do pensamento pertence a formação da idéia de liberdade como um princípio explicativo da totalidade da causalidade de fenômenos numa série. A consciência da espontaneidade do pensamento,

(1) *KrV*, p. 311 et seqs. (B 355); e p. 566 et seqs. (B 674). Sobre a controvertida questão da objetividade dos conceitos da razão, cf. DISTER, J. E. Kant's regulative ideas and the "Objectivity" of reason. In: BECK, L. W. ed. *Proceedings of the III International Kant Congress*. University Rochester, 1970 (1972). p. 225-33.

(2) *KrV*, p. 630 (B 766); p. 639 (B 779). Não me parece casual o fato de que a determinação do conceito transcendental da razão seja sucedida por uma reflexão sobre a liberdade, ou seja, sobre a necessidade de reconduzir as leis ao seu fundamento.

todavia, de modo algum identifica-se com a consciência da existência da liberdade do sujeito pensante [3]. Por outro lado, Kant compreende a liberdade da razão num sentido prático, como causalidade espontânea do arbítrio. A liberdade é pensada aqui não mais com vistas à *explicação* de ações e sim pensada positivamente com vistas à *determinação* prática do arbítrio para agir [4]. Pensamos que esta concepção de uma espontaneidade prática da razão seja o resultado crítico da solução da III Antinomia, que, com base na distinção entre duas significações de objetos, possibilitou pensar o conceito de liberdade como não-contraditório (o qual afora isso não pudera ser fundado suficientemente do ponto de vista teórico) [5]. Conseqüentemente, o *pensar* a liberdade é considerado como teoricamente suficiente para a possibilidade de ações, enquanto a sua validez objetiva é provada pela consciência moral.

Com base no ponto de vista kantiano de que aquele resultado apresenta a utilidade positiva da *Crítica*, procuraremos explicitar a relação entre liberdade e razão na *Crítica da razão pura* desde o ponto de vista de um interesse prático. Penso que, se nos mantivermos atentos à motivação fundante da solução crítica da Antinomia, encontraremos a explicação por que Kant pensou já a liberdade como espontaneidade em conexão com um sentido peculiar de razão.

10.2 A crítica da idéia transcendental de liberdade e o propósito prático de tal crítica

O conceito kantiano de liberdade implicou já sempre um conceito de mundo constituído a partir dela. Este conceito de um mundo de liberdade pode ser explicado a partir da relação da liberdade com a razão, mas tem que ser determinado diferentemente segundo os conceitos diversos de razão empregados.

(3) Teoricamente, "consciência" significa em Kant uma atividade reflexiva, que consiste em reunir o múltiplo das representações segundo uma regra da unidade (*Anthropologie*, p. 429, BA 27, nota). Com base nesta definição, pode Kant dizer também a que tem de limitar-se uma consciência da espontaneidade: a uma simples consciência da regra do seu agir, sem um conhecimento teórico propriamente dito (Id. p. 425, BA 26), ou seja, sem uma percepção adequada do seu eu.
(4) *KrV*, p. 500 (B 578); p. 502 (B 581-2). O arbítrio *humano* em Kant é entendido como livre. Trata-se da dimensão subjetiva da vontade, como poder de decidir e de agir segundo máximas, isto é, segundo regras subjetivas de ação.
(5) *KrV*, Prefácio à 2.ª ed., p. 31 (B XXVII).

De acordo com isso, a idéia transcendental da liberdade contém a intenção de explicar de modo incondicionado e objetivo a totalidade de um mundo empírico a partir do conceito de causalidade desse mesmo mundo. O problema para Kant é, se a liberdade como idéia transcendental pode assumir uma tal função, que seja ao mesmo tempo teoricamente válida. Sua resposta negativa a esta questão aponta os limites da razão especulativa.

Num sentido cosmológico, Kant define a liberdade como sendo "o poder de iniciar *espontaneamente* um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo" [6]. A idéia de liberdade, enquanto origem da totalidade dos fenômenos em uma série, funda-se sobre a ilimitabilidade da própria idéia de razão [7]. A extensão da categoria de causalidade até a idéia da espontaneidade de uma causalidade é especulativamente justificada pelo argumento de que a razão não pode encontrar no âmbito da experiência nenhuma totalidade absoluta das condições quanto à relação causal.

Desde o ponto de vista teórico-gnosiológico, contudo, o procedimento da razão especulativa é ilegítimo por diversos motivos: em primeiro lugar, porque objetivamente a idéia de liberdade pode ser somente negativa, enquanto não toma nada emprestado da experiência e não pode ser provada pela mesma; em segundo lugar, porque a mesma pretensão de ampliar a experiência até o incondicionado pode com o mesmo direito levar à reivindicação contrária, de explicar o mundo como um todo ilimitado da causalidade natural, isto é, ambas as representações são igualmente transcendentes e antinômicas; em terceiro lugar, porque o princípio de razão suficiente [8], que é utilizado como motivo para a extensão da categoria da causalidade, somente pode encontrar aplicação na experiência.

O erro lógico que se encontra à base da formação da idéia especulativa de liberdade consiste em que a razão converte uma totalidade empírica, que permanece sempre incompleta, em uma

(6) *KrV*, p. 488 (B 561).
(7) A *Crítica da razão prática* confessa que é a universalidade racional da idéia que conduz à antinomia e que é também a causa da infundabilidade da liberdade. Cf. *KpV*, p. 185 (A 118).
(8) A exigência da razão é que a universalidade ilimitada da causalidade natural — se ela não quiser contradizer-se — tem de conduzir necessariamente ao conceito de liberdade, já que segundo a lei da natureza nada acontece sem uma causa suficientemente determinada "a priori". *KrV*, p. 428 (B 474).

totalidade transcendental, fazendo deste modo de fenômenos coisas-em-si mesmas [9].

Tal erro poderá eventualmente ser evitado, se a razão prescindir do uso especulativo das suas idéias. Em vista disso, é preciso perguntar-se não somente por que a razão necessita da idéia de liberdade, mas também por que, apesar das dificuldades teóricas, procura uma solução para o problema da liberdade.

Na solução da III Antinomia, constatamos uma aplicação da idéia à prática. A partir desta constatação podemos também compreender aquela insatisfação da razão que a leva a transcender a experiência: "...Aqui se mostra logo que é um objetivo prático e não um teórico que torna tal procedimento uma necessidade" [10]. A limitação da especulação e a ampliação da prática formam uma exigência unitária da *razão crítica.*

Se nossa interpretação for correta, reconhecer-nos-emos também no direito de afirmar que a solução pelo menos da III Antinomia é dirigida por um interesse da razão na existência da liberdade [11]. Esta asserção encontra a sua confirmação na parte da *Crítica da razão pura* que apresenta a liberdade como espontaneidade em relação com a práxis humana.

A solução da III Antinomia pressupõe, como condição da não-contraditoriedade da idéia de liberdade, a idealidade de tempo e espaço assim como a correspondente "teoria do duplo ponto de

(9) Em ambas as premissas o termo médio é tomado em duas significações diversas, como se contudo se tratasse de uma e mesma significação. Cf. *KrV*, p. 318 (B 365).

(10) *KpV*, p. 170 (A 95). Cf. Prefácio à 2. edição da *KrV*, p. 28 (B XXII).

(11) Wilhelm Keller confirma e até estende a toda a filosofia de Kant este ponto de vista, ao escrever: "Agora ao contrário o 'noumenon' torna-se manifestamente uma realidade efetiva própria e positiva, que atua no mundo fenomênico, e deveras uma efetividade com uma significação fundamental e uma realidade original: ele é o sujeito, seguro de si mesmo, do agir moral. É o sujeito que justamente tem de ser livre, se puder querer fornecer a lei do dever e a possibilidade do seu pleno cumprimento, e se esta lei originar-se da própria essência da existência humana. Este pensamento é o motivo condutor originário do pensamento kantiano. É a partir dele também que a 'liberdade transcendental' propriamente toma sua significação." KELLER, W. *Psychologie und Philosophie des Wollens.* p. 308. Consideramos contudo falsa a sua crítica de que a liberdade de Kant se perca no mundo puramente inteligível, enquanto a existência real intramundana fica entregue à causalidade totalitária do mundo empírico (cf. p. 311). Seria mais correto dizer — embora esta asserção não elimine todas as dificuldades — que inclusive o mundo sensível pode ser subordinado à liberdade do homem enquanto ente racional. Cf. *KpV*, p. 156 (A 74). Sobre a "teoria do duplo ponto de vista", vide nossa exposição anterior, à página 79-80.

vista". De acordo com esta teoria, que suscitou as maiores dúvidas sobre a concepção kantiana da liberdade, o mesmo objeto poderá ser considerado ora como naturalmente necessário, ora como livre. Todavia é condição indispensável da liberdade, segundo essa teoria, que as ações do homem sejam fenômenos, pois somente enquanto tais podem ser contempladas como efeitos da sua liberdade [12].

Se além disso a idéia de liberdade quiser possuir também uma significação teórica, então, conforme a opinião de Kant, só poderá obtê-la na qualidade de um princípio *regulativo.* Mas com isso se tem de conceder ao mesmo tempo que a liberdade enquanto regulativa não se limita propriamente a ser um fundamento hipotético da experiência em geral — o que seria antes o caso da antítese da III Antinomia — mas está em condição de tornar-se fundamento possível de princípios práticos [13]. A significação da liberdade como um princípio regulativo geral da razão é claramente expressa pela *Crítica do juízo,* ao afirmar: "Tal princípio não determina objetivamente a propriedade da liberdade como forma da causalidade, mas com não menor validez, como se isto acontecesse, torna a regra das ações, conformemente àquela idéia, um mandamento para qualquer um" [14].

Sobre isso é preciso observar o seguinte: primeiro, não me parece claro como uma idéia *hipotética* (com uma função puramente metodológica e lógica) possa permitir pensar a partir de si leis capazes de gerar uma obrigação. Ao contrário, na prática requer-se um uso apodítico da razão [15], como é pela primeira vez mostrado claramente na *Crítica da razão prática,* relativamente ao "fato da razão". De acordo com o exemplo dado por Kant para

(12) Cf. *KrV*, p. 491 (B 564); *KpV*, p. 227 (A 182); *Reflexion* 7 316, (dos anos 1796-1798), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 314.

(13) *KrV*, p. 593 (B 713). A idéia como regra postula "o que a nosso respeito deve acontecer no regresso, e *não antecipa* o que é dado no objeto em si mesmo, antes de todo o regresso". *KrV*, p. 472 (B 537). Ela não pode ser constitutiva, porque lhe falta um esquema na sensibilidade. Entretanto, como um análogo daquele esquema, recebe uma objetividade indeterminada, enquanto forma uma máxima racional da dedução e reunião do conhecimento do entendimento segundo um princípio. Cf. *KrV*, p. 583 (B 699).

(14) *KU*, p. 520 (B 343).

(15) Kant estabelece a diferença entre uso apodítico e uso hipotético da razão da seguinte maneira: "Se a razão é um poder de deduzir o particular do universal, então o universal é já *em si certo* e dado, e em tal caso ele requer somente *capacidade de juízo* para a subsunção, e o particular é necessariamente determinado através da mesma. Chamo a este de uso apodítico da razão. Ou, num segundo caso, o universal é admitido só *proble-*

a aplicação prática da idéia regulativa de liberdade, a capacidade do mentiroso de deixar de praticar a sua ação significa "que ela se encontra sob o poder imediato da razão" [16]. Que outra coisa prova este exemplo senão a realidade da liberdade da pessoa que age? Segundo, quando Kant fala dos princípios regulativos, ele se refere a uma função da razão *teórica* e ao seu correspondente modo de conhecimento, cujo uso prático ele mais tarde põe várias vezes em questão [17]. Terceiro, se a liberdade devesse limitar-se a um conceito problemático, então seríamos forçados a dar razão àqueles críticos, para os quais na teoria prática de Kant o conceito de liberdade não desempenha nenhum papel essencial, sendo até mesmo supérfluo (por exemplo, para o já referido G. Patzig, em *Ethik ohne Metaphysik*). Se todavia a liberdade é absolutamente indispensável à práxis humana, então ela não poderá fundar-se sobre meros conceitos problemáticos da razão. Antes, os argumentos que apresentamos até aqui reivindicam uma limitação do princípio regulativo no campo prático.

Já sabemos que as dificuldades para a fundamentação da realidade da liberdade, como da própria razão prática, residem em que:

a) Kant não desenvolveu nenhuma teoria satisfatória do conhecimento prático [18];

b) a determinação da relação entre liberdade e natureza, bem como entre razão teórica e prática, permanece igualmente insatisfatória.

Se essas dificuldades forem superáveis, tal superação só poderá ocorrer fora do âmbito da *Crítica da razão pura*. Isto significa que não se pode esperar por uma perfeita solução teórica das mesmas, pelo menos *enquanto não se reconstruir a relação entre teoria e práxis sobre a base do conceito de liberdade.*

maticamente, e é uma simples idéia, o particular é então certo, mas a universalidade da regra para esta consciência é ainda um problema... Chamo a este de uso hipotético da razão". *KrV*, p. 566 (B 674).

(16) *KrV*, p. 505 (B 584).

(17) *KU*, p. 517 (B 339). Cf. também *KrV*, p. 674 (B 829).

(18) Kant pondera na *Crítica da razão pura* sobre a possibilidade de demonstrar indiretamente a possibilidade da liberdade. Ele realiza esta tentativa através do caráter empírico do homem, o qual como uma espécie de esquema da liberdade aponta para uma certa regra da razão; e ainda, através das regras práticas, enquanto o dever-ser conecta-se necessariamente com um fundamento diverso da natureza (cf. *KrV*, p. 499, B 577). De outro modo, é verdade, não poderia realizar-se a apercepção da atividade humana, por ele mencionada.

No prefácio à *Crítica da razão prática* há uma referência à liberdade como a pedra conclusiva de um sistema que reúne razão teórica e prática. Mas a liberdade passa a ser esse elemento conectador de teórico e prático, somente sob a condição da consciência da sua realidade [19]. A partir deste novo fundamento torna-se claro que a liberdade não pode mais servir como idéia especulativa para a mera explicação da natureza, e que tampouco o conhecimento pode ainda ter um sentido autônomo, porque a liberdade transforma o conhecimento em geral em um meio com vista à autonomia do homem. A função libertadora do conhecimento torna-se com isso o contrapolo de um uso da liberdade, que ameaça cada vez mais aniquilá-la sob a irracionalidade dos produtos técnico-científicos.

Uma viravolta decisiva na interpretação de Kant realizou neste mesmo sentido F. Kambartel, através de sua explicitação da *Crítica da razão pura* sob a perspectiva da liberdade do homem [20]. Sua tese pode ser resumida da seguinte maneira: a necessária interconexão dos acontecimentos, isto é, a experiência, é uma atividade da razão e uma tarefa da razão a serviço da autonomia da ação humana. E por sua vez a possibilidade de conhecimento empírico seguro é a condição da autonomia e da ação fundadas na razão. Kambartel demonstra a relação entre experiência e autonomia enquanto: 1) a razão é o conjunto de espontaneidade e de condições da autonomia; 2) a razão é uma aspiração a agir a partir de conhecimento, isto é, a partir de fundamentos objetivos; 3) a fundamentação pressupõe uma interconexão sistemática de desempenhos gerais da razão. A validez universal da experiência daí resultante não é jamais *dada*, mas repousa sobre ações do sujeito cognoscente, sob determinações da razão. Em conseqüência disso, a razão é, por um lado, o inteiro poder de conhecimento; por outro lado, ela é, enquanto poder de princípios e de interconexões teleológicas, ao mesmo tempo razão prática.

Em nosso entender, a tese de Kambartel é certa somente sob o princípio da unidade de razão teórica e razão prática. Ele não trata desta necessária pressuposição. Antes desenvolve a sua tese *como se* tal pressuposição pudesse encontrar fundamentos suficien-

(19) *KpV*, p. 107 (A 4). Cf. sobre isto ainda HENRICH, D. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: KAULBACH, F., ed. *Kritik und Metaphysik*. Edição comemorativa de H. Heimsoeth. Berlin, Gruyter, 1966. p. 40 et seqs.

(20) KAMBARTEL, F. *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus.* Frankfurt, Suhrkamp, 1968. p. 87-148.

tes dentro da própria *Crítica da razão pura*. Ao contrário, para tanto são necessários, por um lado, os conceitos de "fato da razão" e, por outro, de autonomia da *Crítica da razão prática*. Pois a concepção do conhecimento humano como uma atividade com vistas à autonomia do homem implica uma determinação positiva da liberdade, que ultrapassa os limites da *Crítica da razão pura*. Não obstante, esta *antecipa* o pensamento de uma liberdade positiva da razão, o qual todavia permanece abstrato e não se identifica com o conceito de autonomia presente nos escritos práticos.

10.3 A liberdade positiva da razão como uma causalidade da faculdade de arbítrio

Desejamos agora abordar mais de perto a questão da natureza da relação entre liberdade e razão dentro da *Crítica da razão pura*. Para tanto temos que esclarecer inicialmente a diferença entre liberdade e razão, para a seguir podermos responder à questão, em que sentido Kant pensou a própria razão como uma certa forma positiva da liberdade.

Em primeiro lugar, no sentido de atuar espontâneo, a liberdade significa o conceito transcendental da causalidade de um ente cósmico em geral. A espontaneidade identifica-se com a ausência de leis. Esta é a significação imediatamente apreensível das expressões contrapostas na III Antinomia: "causalidade segundo leis da natureza" e "causalidade mediante liberdade". E também no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura,* a liberdade da vontade é explicada no mesmo sentido, ou seja, pela sua insubordinação ao princípio de causalidade. E uma última prova para este argumento, de que Kant no contexto da primeira *Crítica* pensou a liberdade como *em si alegal,* embora a restringindo sob condições práticas da razão, oferece a passagem já referida uma vez, na qual afirma: "A razão põe limites à *liberdade em si sem leis*" (Die Vernunft setzt Schranken der *an sich gesetzlosen Freiheit*) [21].

A concepção de uma espontaneidade absoluta da liberdade, cuja consciência possa conduzir todas as ações humanas à unidade sob uma lei da razão, é mantida na *Crítica da razão prática* e ainda na *Religião dentro dos limites da simples razão* com a diferença apenas de que na primeira a realidade da liberdade é claramente afirmada, enquanto na segunda é referida a um fundamento

(21) *KrV*, p. 512 (B 596).

inteligível e indeterminável, como liberdade para o bem e para o mal [22].

Em segundo lugar, essa espontaneidade da razão, que mediante conceitos próprios determina a vontade à ação, distingue-se essencialmente de uma simples espontaneidade do pensamento, enquanto aquela contém uma eficácia prática. No âmbito da *Crítica da razão pura,* por falta de um conceito suficiente de razão prática, permanece não obstante em aberto de que modo tal eficácia possa ser explicada.

Como uma espontaneidade segundo conceitos a razão produz leis para o livre-arbítrio. E como um poder de autodeterminação mediante a razão a racionalidade da liberdade é idêntica à sua objetividade. Pretendemos demonstrar a seguir ambas as asserções.

O arbítrio humano é praticamente livre, por uma dupla razão: primeiramente, por uma razão negativa, enquanto ele é *afetado* pela sensibilidade, mas não determinado necessariamente por ela; em segundo lugar, por uma razão positiva, enquanto o homem possui um poder interno de autodeterminação [23]. A capacidade do arbítrio de ser determinado mediante motivos representados pela razão constitui a condição de possibilidade da sua liberdade. Na qualidade de *livre,* o arbítrio não pode tomar por regra das suas ações o que acontece, mas somente o que *deve* (*soll*) acontecer. Pois se tivesse que ser determinado meramente pelo existente e pelo passado, converter-se-ia numa simples causalidade natural. A liberdade, ao contrário, tem que poder nascer novamente em cada instante dela. A liberdade do arbítrio reside no fato de poder determinar-se *de modo diverso* do que pelo simplesmente acontecido. As regras objetivas ou leis para essa liberdade são produtos da razão pura [24].

A razão pode produzir duas espécies de regras através de suas representações: 1) Com vistas à felicidade, ela forma regras com

(22) Uma tal concepção da liberdade como espontaneidade incondicionada não se distingue essencialmente da liberdade absoluta de Sartre. Sendo tal liberdade, todavia, meramente subjetiva e indeterminada, requer regras e critérios do seu uso, que para Sartre inicialmente não existem. Tampouco se pode entender como ele, mais tarde, pôde passar de um conceito individual para um conceito social de liberdade. Para Kant, a razão fornece os critérios para a avaliação objetiva do uso da liberdade. Além disso, a razão transcendental está referida a um uso real para fins práticos, enquanto se pensa a si mesma como forma positiva da espontaneidade com vista à determinação do arbítrio humano. Sobre o conceito de liberdade absoluta em Sartre, cf. SARTRE, J.-P. *L'être et le néant,* Paris, Gallimard, 1943. p. 508-642; e também a digressão abaixo, p. 111 et seqs.

(23) *KrV*, p. 489 (B 562).

(24) *KrV*, p. 673 (B 828).

base em considerações sobre o que é desejável, isto é, "bom" e útil com respeito ao estado completo da nossa vida [25]. O conceito de razão que se encontra a fundamento deste tipo de regras é o de uma razão puramente pragmática, que se satisfaz com a reunião de regras e com a concordância de meios e fins dentro de um todo aspirado. 2) Com vistas ao que podemos querer em si mesmo e de um modo geral como bom, a razão fornece leis e imperativos, que são leis objetivas da liberdade. Somente este último bem é um bem que depende totalmente da liberdade do homem. Os demais — bens úteis — dependem em parte da natureza.

O objeto do dever-ser é uma ação possível com base em simples conceitos. O conceito prático, como determinação racional da ação devida ou possível, é o fundamento que distingue uma ação livre de uma ação meramente natural. Ele contém a representação daquilo que é bom segundo a razão. A razão projeta com plena liberdade uma ordem própria de realidade, cuja execução confia ao arbítrio humano: "Quer se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem), a razão nem cede àquele fundamento, que é empiricamente dado, nem segue a ordem das coisas tal qual estas se apresentam no fenômeno; pelo contrário, *com toda a espontaneidade ela se constrói uma ordem própria segundo idéias*, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda *não ocorreram*, e que talvez nem venham a ocorrer. Apesar disso a razão pressupõe poder ter uma causalidade em relação a todas estas ações; com efeito, de nenhum outro modo nenhum efeito na experiência poderia ser esperado de suas idéias" [26]. Em conclusão, a liberdade do homem pode, portanto, ser pensada de duas maneiras: 1) Subjetivamente ela pode ser pensada como ausência de leis. Sobre esta liberdade subjetiva qualquer "explicação" é impossível. 2) Objetivamente ela pode ser pensada como um poder de autodeterminação da razão, que se dá a conhecer como uma liberdade para o bem. A liberdade do homem torna-se objetiva mediante a sua racionalidade [27]. Fundamentos racionais e universalidade de determinações são a mesma coisa. Conseqüentemente, a objetividade da liberdade depende da sua universalidade. Os limites da realização da universalidade da liberdade não são estabelecidos "a priori", "porque precisamente a liberdade pode ultrapassar todos os limites dados" [28].

Logo, se vinculamos a liberdade às condições de um ente racional e definimos a sua atividade livre como um poder de autodeterminação pela razão, permanece pouco claro como um ente que age irracionalmente, isto é, com base em objetivos puramente privados, possa ainda ser denominado livre. Como podem conciliar-se racionalidade e espontânea ausência de vinculação? A resposta a esta questão requer um ulterior estudo, baseado nos escritos práticos, sobre o conceito de liberdade da vontade de um ente racional-finito.

Resumamos: Em primeiro lugar, a liberdade enquanto fundamento teórico para a explicação dos fenômenos fracassa, porque ela mesma não pode ser mais determinada sob nenhuma condição. Isto esclarece também por que a tentativa de pensar positivamente desde uma perspectiva prática a espontaneidade como uma causalidade da razão permanece abstrata. Com efeito, a possibilidade da obrigação mediante a liberdade depende da autoconsciência desta. Em segundo lugar, a liberdade não pode ser denominada uma simples propriedade da razão, uma vez que ela se distingue do conceito de razão. Antes, a razão pode em certo sentido ser denominada uma propriedade do conceito prático de liberdade. É com base na liberdade que a razão contém as condições do seu uso num todo cósmico moral, que mediante os conceitos da razão é um projeto da própria liberdade.

(25) *KrV*, p. 674 (B 830).
(26) *KrV*, p. 498 (B 575). O primeiro grifo é nosso.
(27) "A condição prática da razão é que toda a ação subordine-se a regras universalmente válidas. Segundo a natureza, a liberdade é ausência de leis *(Gesetzlosigkeit)*, portanto uma espécie de disposição fisiológica e um simples jogo das inclinações; mas se ela houver de ser objetiva, isto é, conforme à razão, então tem que possuir regras universalmente válidas." *Reflexion* 6 962 (provavelmente dos anos 1776-1778), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 215.

10.4 Digressão: A liberdade incondicionada de Sartre e a autonomia kantiana

10.4.1 Liberdade versus legalidade?

> *O homem é livre; mas ele encontra a sua lei na sua própria liberdade.*
>
> SIMONE DE BEAUVOIR

A filosofia de Sartre estabeleceu os fundamentos para uma ética da liberdade, que pode ser posta em imediata relação com a filosofia prática de Kant. Toda ética da heteronomia foi "a priori" rejeitada por Sartre, e a liberdade foi posta como fundamento uni-

(28) *KrV*, p. 324 (B 374).

versal dos atos humanos. Mas, assim como a essência do imperativo de Kant é a autonomia, também a moral esboçada por Sartre obriga a liberdade e responsabilidade dos homens para com os outros, na mesma medida em que os escolhe e representa. A liberdade, que é para Sartre o critério da moralidade, torna-se fonte de uma legislação, que engaja todos os homens. No conceito sartreano de liberdade, como em suas indicações éticas, liberdade e lei são pensadas em relação recíproca, como no conceito de autonomia de Kant.

Para Sartre, o homem não está subordinado à natureza, mas à liberdade. Como livre, ele possui a tarefa ontológica e ética de tornar-se seu próprio ser futuro. Ele será aquilo que segundo a existência ele se conceber, como ele o quiser e para que ele se fizer. "A sua liberdade tem que ser compreendida — como o expressa Henrich numa frase — como possibilidade de produzir a partir de si mesmo motivos e objetos, com os quais a vontade então pode relacionar-se. Neste sentido originário, ela é liberdade de escolha." [29]

A subjetividade agente é uma escolha do sujeito individual dentro dos limites da realidade humana. O existencialismo deve ser a doutrina dos princípios da vida, na medida em que determina esses princípios. Sob este aspeto é, pois, uma doutrina normativa.

A norma estabelece uma certa relação com a possibilidade. Ela abre um certo futuro à existência, o qual é projetado a partir da subjetividade livre. É o que se pode inferir do primeiro princípio do existencialismo, a saber, que o homem é aquilo para que ele se faz [30]. A implicação ética de um tal princípio encontra-se na responsabilidade do homem para com seu ser e o ser dos outros. A negação da existência de Deus e a negação da natureza humana daí decorrente têm por conseqüência que o homem está abandonado no mundo e tem que decidir sozinho sobre o seu modo de ser.

Com base na subjetividade humana e na sua condição universal, o homem é responsável pela sua individualidade e por todos os homens. A ação, pela qual ele se cria como quer ser, cria também sempre uma imagem do homem, na qual cada um se representa o homem que quer ser. Por este vínculo à escolha de um tipo de homem, cada qual impõe-se uma lei, que representa a sua responsabilidade ante todos os outros.

(29) HENRICH, D. Sartres Versuch über die Freiheit. In: *Das Neue Forum*. Darmstadt, J.10, H. 60-1, p. 114.
(30) SARTRE, J.-P. *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* Frankfurt. Ullstein, 1969. p. 11. Abreviação: *EH*.

Se bem que cada indivíduo se determine a partir de si mesmo, ele produz a sua ação sempre com vista ao outro. Assim, pela sua escolha ele quer o mesmo para cada pessoa, ao decidir, por exemplo, entrar num sindicato que tenha esta ou aquela orientação política. Mesmo na escolha de atos aparentemente individuais, como casar, ter filhos, ele compromete pelo seu próprio ato singular toda a humanidade com a monogamia. Isto significa que o homem, quando se compromete, sempre é aquele que ele escolhe ser e ao mesmo tempo um legislador para toda a humanidade.

O critério da moralidade reside nesta forma universal da legislação ou da autonomia. Mesmo quando o mundo ou o homem nem sempre ou nunca se orientam pela sua ação, ele tem que continuar agindo como se isso acontecesse: "Todo homem tem que dizer-se: sou realmente eu aquele que tem o direito de agir de modo tal e tal, que a humanidade tome a minha ação por regra?" [31] Se a minha ação fosse heterônoma, como o sacrifício de Isaac o foi por Abrahão mas sob a determinação do anjo, eu não teria nenhuma responsabilidade por meu ato. Mas como ajo sob o princípio da autonomia e comprometo a todos os outros através de meu ato, a minha própria ação cai sob o imperativo da universalidade. Ou, expresso em terminologia sartreana: ante a humanidade sou constantemente coagido a realizar ações exemplares, porque a inteira humanidade observa minhas ações, para tomá-las por regras. De acordo com Kant, eu tenho que cada vez escolher uma máxima tal, que ao mesmo tempo possa valer como lei para todos. Este imperativo prático não nos é imposto como uma necessidade exterior, porque a sua incondicionalidade e exigência pertencem à própria lei, na medida em que esta dirige-se a um ente autônomo e finito que ao mesmo tempo pode disfarçar a sua liberdade.

Na compreensão sartreana da Moral, não há valores existentes de modo "a priori", que determinem necessariamente a ação humana. Nenhum bem está prescrito ao homem, além do que ele mesmo se impõe, embora este bem esteja submetido à condição de valer para todos. De acordo com *O ser e o nada*, o homem como carência de ser é movido à ação pelo absoluto valor do "si": *"O valor é o si enquanto freqüenta o coração do para-si como aquilo para o qual é... De mais a mais, o valor é em si a totalidade carecida em direção à qual um ser se faz ser"* [32]. Este valor, toda-

(31) *L'être et le néant*. p. 137.
(32) Mais tarde Sartre define os valores como "imperativos afetivos vinculados a imperativos práticos". Cf. SARTRE, J.-P. Determination und Freiheit. In: *Moral und Gesellschaft*. p. 28.

via, enquanto exigência, funda-se sobre a liberdade. A liberdade põe o valor e a nós mesmos na existência, de modo que o para-si torna-se fundamento do seu nada, mas não do seu ser.

A necessidade do agir é imposta ao homem com base na essência da sua própria liberdade, enquanto cada projeto da realidade humana envolve, por um lado, uma escolha absoluta e um compromisso livre, que realiza cada homem mediante a produção de um modelo de homem, e enquanto envolve, por outro, que o seu produto seja relativizado pelo todo. A absolutividade da escolha consiste em que ela é *meu* ato, na medida em que escolho uma possível modalidade de ser homem. A relatividade do produto é condicionada pela limitação da escolha a uma só possibilidade determinada. A escolha absoluta limita-se em si mesma como determinada. Pertence à condição humana estar sempre em situação e ter que escolher um determinado conteúdo. Isto significa: o homem é livre para escolher o seu possível futuro. A sua liberdade contém uma lei: "Não somos livres de deixar de ser livres" [33].

O imperativo vincula-se com a necessidade da liberdade em uma nova forma, que se expressa em termos de condição humana: "Em confronto com uma situação, sou coagido a escolher uma posição, e em cada caso carrego a responsabilidade da escolha, que, enquanto me compromete, compromete a humanidade inteira, mesmo que nenhum valor 'a priori' determine minha escolha" [34]. Os dois aspetos da liberdade e da lei dependem aqui, como acima, um do outro pela relação do ato absoluto de minha escolha com uma situação organizada, na qual constantemente me encontro. Esta situação originária é tanto condição mundana como intersubjetividade [35].

Mais claro torna-se o nexo entre liberdade e lei na seguinte citação: "Tão logo haja um autocompromisso, sou obrigado a, juntamente com a minha liberdade, querer também a dos outros, e eu não posso tomar a minha liberdade como objetivo, sem que tome também a liberdade dos outros como objetivo" [36]. Neste texto encontramos apenas sob forma diversa uma repetição do imperativo categórico de Kant relativo ao homem como fim. Ou seja, o ente humano, que somente pode realizar-se segundo o princípio da liberdade, deve tomar a liberdade de todos os outros homens como objeto de sua máxima.

(33) *L'être et le néant.* p. 515.
(34) *EH*, p. 28. O imperativo concerne aqui antes ao conteúdo, do que à forma gramatical da frase.
(35) Em uma carta de 16/08/1970, Henrich chamava a nossa atenção a que em Kant, ao invés, a intersubjetividade não joga nenhum papel com vista à fundamentação da Ética.
(36) *EH*, p. 32.

De acordo com Kant, o fundamento do imperativo categórico consiste na orientação *universal* da máxima sob a forma de uma lei, graças à qual todo ente racional, que, aliás, contém em si um valor absoluto, pode ser considerado sempre como fim, e jamais como puro meio para um uso qualquer. Em Sartre, a compreensão da pessoa como fim em si mesma não tem nenhum outro sentido senão a liberdade. A vontade boa, a qual unicamente é livre, possui a característica de querer a humanidade ou os fins dos outros como fins próprios. A máxima vale sempre como uma lei universal, quando eu quero os outros do mesmo modo como a mim mesmo, e quando escolho a liberdade dos outros em conexão com a minha liberdade.

10.4.2 Imperativos da sociedade e possibilidade incondicionada

Nos escritos tardios de Sartre, cumpre-se uma mudança de perspectiva, de uma posição primariamente metafísica a uma posição prático-antropológica da práxis histórica e social. Segundo esta última posição, a dialética de subjetividade projetante, por um lado, e de objetividade limitada, por outro, aparece em mais forte tensão. A estrutura da práxis ainda não é interpretada eticamente, se bem que a relação com o ético apareça freqüentemente no horizonte da liberdade [37]. A práxis deve tornar-se, em seu livre desdobramento, a única relação ética dos homens entre si, na medida em que dominam em comum a matéria [38].

Num ensaio menor, de 1964, sobre determinismo e liberdade, Sartre interpreta a estrutura ontológica e social da experiência moral, que é relevante por relacionar liberdade e imperativo entre si: "Os imperativos morais são todos tentativas de esclarecer a peculiaridade da experiência moral, de reunir as regras de comportamento de uma época, de revogar as tábuas de categorias ou os imperativos da tradição e de objetivar em forma universalmente válida os impulsos subjetivos e singulares" [39]. Os imperativos aparecem como forma universal de todas as regras de comportamento de uma época. Nestes princípios determinados, a consciência moral mais diversa encontra a sua expressão unitária.

(37) Cf. FAHRENBACH, H. *Existenzphilosophie und Ethik.* Frankfurt, Klostermann, 1970. p. 165.
(38) SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique.* p. 302.
(39) Id. Determination und Freiheit. In: *Moral und Gesellschaft.* p. 22.

O imperativo contém uma exigência que, como princípio supremo de uma moral, obriga todos os indivíduos a segui-la. Ele contém universalidade e necessidade. Sob esta forma ele é incondicionado. Mas somente o imperativo categórico pode coagir incondicionalmente.

Como princípio moral de uma época, o imperativo sartreano torna-se contudo histórico. Não tem mais seu fundamento em si mesmo, e converte-se em expressão de uma visão de mundo, de ideologias e interesses de grupos e indivíduos diversos. Sua validez absoluta torna-se relativa. E já não vale mais sempre: começa com uma revolução na moral, que extingue as tábuas de categorias ou os imperativos tradicionais e introduz princípios novos para a ação. Já não vale mais para todos os entes racionais, mas somente para aqueles que vivem nessa época, e que se submetem ao princípio histórico geral de comportamento e de ação.

A historicidade do imperativo, naturalmente, torna-o hipotético, isto é, condicionado sempre diferentemente, de acordo com os diversos interesses e concepções morais. Os imperativos históricos não ordenam simplesmente a submissão de todos os sujeitos agentes a uma lei coatora, mas também se tornam, por outro lado, a objetivação e a forma universalmente válida dos impulsos subjetivos e singulares. Todos estes impulsos vitais poderiam expressar-se na forma geral de um imperativo de uma época. Na medida em que alcançam uma determinada generalização, identificam-se com o que se poderia chamar a relativa incondicionalidade de um imperativo histórico.

Uma tal representação da moralidade permite compreender a experiência moral como submissão consciente e ao mesmo tempo como autolegislação universal da vontade humana. Todavia, enquanto um tal princípio universal se funda na História e não mais numa razão autônoma "a priori", não contém mais a condição requerida por Kant para ser universalmente válido [40].

Em sua crítica à moral estabelecida, Sartre constata que, se a Moral não contém uma relação com o trabalho humano, as suas normas transformam-se em meros objetos sociais com estrutura ontológica comum. As formas desses fixos imperativos, valores, e juízos de valor não podem ser compreendidas sem uma relação

(40) Visando corroborar a tese kantiana do imperativo, cuja universalidade assenta sobre a sua distinção de uma simples generalidade indutiva, Beck, comentando Kant, refere uma pesquisa de A. Machbeaths, que detecta algo comparável a um imperativo categórico, em todos os sistemas de condutas dos povos, capaz de diferenciar entre si o costume e a moral. BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 115.

com as instituições. A Moral torna-se aí a incorporação dos lugares-comuns de uma classe, de um meio social ou de uma inteira sociedade. Os membros de tais grupos, mesmo que não regulem as suas ações por tais convenções, captam os mesmos com preceitos e proibições, assim como podem transformar as contranormas em imperativos, como, por exemplo, no caso da mentira.

Quando Sartre, neste ensaio, fala sobre a liberdade, entende-a de duas maneiras diversas: primeiro, em relação com o positivismo, que concebe toda ação como predeterminada, não deixando nenhum lugar para a liberdade moral; segundo, em relação com o imperativo categórico, que pode ser definido essencialmente em conexão com a liberdade. "As formas objetivas da Ética e das instituições contêm uma certa *relação com a possibilidade*, isto é: um certo ato é-nos declarado 'a priori' como incondicionalmente possível" [41].

O imperativo contém uma necessidade incondicionada que rejeita todas as determinações externas do sujeito agente, reconhecendo a este como um possível autodeterminante absoluto. Sob o ponto de vista da norma, tal sujeito é caracterizado como algo sempre possível para a realização de uma tarefa apresentada. A objetividade da norma expressa-se ao mesmo tempo como possibilidade minha e de qualquer um. Por exemplo, a honra que, como valor se vincula à estrutura econômica feudal e à família patriarcal, se põe para mim como exigência e possibilidade incondicionada, para defendê-la até o sacrifício da própria vida. Ou (expresso em analogia com o princípio da autonomia), a realidade social da mentira torna-me capaz de erigi-la como norma minha e de qualquer um, mesmo que não em forma racionalizada.

O específico do imperativo é que ele expressa a minha incondicionada possibilidade. Nesta possibilidade reconheço o meu futuro independente do passado. Enquanto para o positivismo cada ação já é prevista, e assim já é sempre determinada e passada, a norma aparece-me, ao contrário, como puro futuro, que posso formar-me como sujeito: "O imperativo é, pois, a determinação do meu presente pela possibilidade futura, de criar-me contra o meu passado ou fora dele" [42].

O conteúdo do imperativo é constituído pela máxima, de que pela ação eu posso criar-me a mim mesmo. Eu encontro em mim esta possibilidade de criar-me independentemente do passado. A

(41) SARTRE, J.-P. Determination und Freiheit. In: *Moral und Gesellschaft*. p. 23.
(42) Id., ibid., p. 27.

norma positivista expressa um fato meramente empírico. Por isso, para o positivismo não existe outro futuro, além daquele dado já no sistema. O imperativo correspondente expressa-se da seguinte maneira: "Sê — incondicionadamente — no futuro puro o passado repetido da sociedade" [43]. O indivíduo é reconhecido como livre somente relativamente ao saber indeterminado. A ação é, pois, ilusória, e o indivíduo se torna produto das relações de produção, ou produto do seu produto.

Neste sentido, o imperativo categórico foi interpretado, na segunda grande obra de Sartre, *Crítica da razão dialética*, como exigência da materialidade: "Todas as formas de imperativo acedem ao homem pela matéria trabalhada, enquanto ela o *significa* na sua generalidade no interior do campo social" [44]. Tais imperativos são como: "Se queres receber um salário, então...". Num sistema econômico-político, as possibilidades incondicionadas de cada indivíduo são já dadas com o próprio sistema. E ninguém pode escolher dentro do sistema um outro futuro senão esse. O sistema torna-se o imperativo categórico.

De acordo com Sartre, porém, existe para os homens um futuro diverso daquele imposto pelo sistema, no qual só se é livre, enquanto se aprova o sistema. O futuro puro do socialismo — observa — será o início de um novo sistema, no qual o homem tornar-se-á produto absoluto *de si mesmo*. Este é o futuro total da História, em oposição ao futuro meramente local e infra-estrutural, que é dado com o sistema e com as suas estruturas.

Mas a auto-exposição de Sartre torna-se ambígua, quando ele se propõe a abolição de todas as formas de imperativos. Para ele, toda exigência objetiva contém uma heteronomia, porque esta constitui cada indivíduo como outro do que ele mesmo é. Para tal indivíduo então — constituído como um outro e também como um meio para o outro — só resta ainda a liberdade estóica de concordância. Em si — pensa Sartre — não deveria haver nenhum imperativo, pelo menos na relação humana verdadeira, que é a relação de reciprocidade: "Na ação recíproca, cada um pode propor o seu fim na medida em que reconhece o do outro, mas nenhuma *práxis* como tal pode formular um imperativo, simplesmente porque a exigência não entra na estrutura de reciprocidade" [45].

(43) Id., ibid., p. 30.
(44) *Critique de la raison dialectique*. p. 254.
(45) Id., ibid., p. 253.

Diferentemente já tem que ser interpretado o ensaio *Determinação e liberdade*. Neste se lê que, quando o proletariado pela luta de classes liquida as condições vigentes e se dá um novo futuro para além do sistema, então, também no futuro sistema haverá determinações fundamentais gerais que, contudo, surgem em comum dos próprios fundamentos de sujeitos autônomos. A norma reabrirá aqui um novo futuro, com base nos sujeitos libertos.

10.4.3 Moral universal versus formalismo da liberdade

> *Primeiro todos os homens têm que poder ser homens pela melhora das suas condições de existência, só então se pode partir para a elaboração de uma moral universal.*
>
> SARTRE

O princípio da ética de Kant é constituído pela forma universal da vontade. Em Sartre, ele é constituído pela liberdade. Num exame da crítica de Sartre à moral universal, não se trata simplesmente de localizar uma oposição entre moral universal *versus* existencialismo subjetivista ou individualista, mas se trata, antes, de constatar que ambos se situam sobre um terreno comum do formalismo como traço característico do critério da moralidade [46].

(46) O formalismo de Kant não é vazio; o que é problemática é a categoria dualista matéria-forma, como instrumento explicativo dos fundamentos da ética kantiana. Nesta ética, forma e conteúdo encontram-se identificados no conceito de liberdade. Convém apontar alguns autores que procuram extrair conseqüências extremamente positivas de tal formalismo. Por exemplo, HORKHEIMER, M. *Um die Freiheit*. Frankfurt, Europäische Verlags-Anstalt, 1962; KRAUSSER, P. Plurale Gesellschaft und formale Ethik. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. XXIV, 1, 1970. p. 17-27; BULTMANN, R. Das christliche Gebot der Nächstenliebe. In: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, Mohr, 1966. v. I. Para Bultmann, nenhuma ética deve transcender a colocação kantiana: "A tentativa de determinar da maneira mais abstrata e geral a forma da ação moral foi notoriamente empreendida pelo 'imperativo categórico' de Kant. Aliás, se tem que perguntar se uma ética filosófica pode e tem a permissão de fazer mais do que isso; se o problema de uma ética material é ainda um problema filosófico legítimo. Isto tem que ser efetivamente negado; a Filosofia transcenderia as suas competências, se devesse responder à pergunta: que devo fazer? Ela tem que ater-se a descrever a estrutura formal da ação moral e destacar as referências fundamentais da existência, nas quais em geral pela primeira vez se compreende um ser-junto-com-os-outros como uma realidade moral possível" (p. 234). Já um outro autor, Oelmüller, chama a atenção para a necessidade de pensarem-se também as condições e os meios de realização de uma universalidade moral, sob pena de tornar-se inoperante. Cf. OELMÜLLER, W. Zur philosophischen Be-

De acordo com Sartre, *nenhuma moral diz-nos o que devemos fazer numa situação concreta.* No exemplo do estudante que tinha de escolher entre duas alternativas (cuidar da mãe ou ir para a guerra) devia evidenciar-se que o indivíduo tem de decidir sozinho qual das possibilidades dadas deve escolher. "Ele se *viu coagido a encontrar* ele mesmo a sua lei" [47]. Se bem que esta formulação acentue o primado do indivíduo, sua escolha é, contudo, orientada absolutamente pela liberdade e pelo critério do que ele considerou o melhor para si, para sua mãe e para todos. Quer permanecendo com a mãe, ou indo para a guerra, em qualquer dos casos ele decidiu-se por um bem, do qual e pelo qual ele mesmo constituiu-se como fundamento, e isto *sob a forma de uma lei universal.*

Portanto, a liberdade absoluta de escolha é o *princípio* da esboçada ética sartreana. Isto significa, em primeiro lugar, que o indivíduo escolhe a sua imagem do homem como regra para todos; em segundo lugar, que ele age *a partir da* liberdade e *pela* liberdade.

Se o indivíduo torna-se fundamento da sua ação, torna-se simultaneamente responsável pela universalização da sua máxima. Ele pode decidir *pessoalmente* somente *sobre a base da significação universal de sua regra.* Com outras palavras, ele toma cada vez em consideração a *liberdade dos outros homens como codeterminante da sua decisão.* Neste sentido ele tem a liberdade em geral por objetivo: "Através de toda circunstância concreta a liberdade não pode ter nenhum outro objetivo senão querer-se a si mesma" [48].

O homem, porém, não quer a liberdade abstratamente. O querer a liberdade como tal significa, antes de tudo, que cada objetivo singular pode ser reduzido a uma aspiração pela liberdade. Cada objetivo concretamente querido encerra um abstrato querer a liberdade. Mas, por outro lado, a liberdade universal quer-se a

gründung des Sittlichen und Politischen. In: PEUKERT, H., ed. *Diskussion zur "politischen Theologie".* Mainz, Grünewald, 1969. p. 38-71; e, ainda do mesmo autor, *Kirche im Prozess der Aufklärung.* München, Kaiser, 1970. Neste último ensaio, o autor escreve: "O marxismo e a psicanálise mostraram que o apelo à razão, à liberdade e à maioridade do sujeito permanecem inconseqüentes, quando condições da sociedade impedem estes sujeitos de serem racionais, livres e maiores" (p. 130). Resta esclarecer teoricamente, como Bultmann observa já, se esta questão das condições e dos meios deve ser pensada pela Filosofia ou por ciências auxiliares, em pesquisa interdisciplinar. Cf. a esclarecida abordagem desta última questão, por LORENZEN, P. & INHETVEEN, R. Die Einheit der Wissenschäften. In: KAMBARTEL, F. & MITTELSTRASS, J., ed. *Zum normativen Fundament der Wissenschaft.* Frankfurt, Athenäum, 1973. p. 78.

(47) *EH*, p. 30. O grifo é nosso.

(48) *EH*, p. 31.

si mesma no concreto. A dialética da liberdade faz com que o abstrato e universal querer a liberdade seja, através dos atos singulares, um simultâneo querer a sua absoluta realização universal.

Sartre reconhece que a fundamento de cada conteúdo de escolha deve encontrar-se uma forma universal de moral e, deste modo, sente-se afim a Kant. Mas critica Kant, porque para este o formal e o universal bastam para fundar a Moral. Princípios excessivamente abstratos — pensa Sartre — fracassam na determinação concreta da ação.

Em confronto com esta crítica, é preciso dizer que a Moral não pode oferecer soluções prontas para cada caso singular, nem prever todo conteúdo possível e diverso. Ela determina o princípio universal, do qual podem ser derivadas diversas regras. Mesmo que o sujeito transcendental jogue um papel preponderante no pensamento de Kant, não podemos mesmo assim dizer que Kant negue o indivíduo em favor daquela universalidade. O princípio de Kant pode ser interpretado desde o ponto de vista de que a pessoa livre torna-se o sujeito e o objeto da lei. Depende da liberdade de arbítrio realizar o princípio universal. (É claro que esta realização universal não depende só da pessoa singular; depende da contribuição de todos; se bem que, no plano moral, para decidir-me não posso ficar esperando até que os outros também se decidam a tal: o que é racional deve ser feito, sem outras condições.)

Em Sartre, para quem a subjetividade não é meramente individual, mas *intersubjetiva,* todo ato pessoal adquire significação universal. Através de cada ação, a egoidade é vinculada a uma transcendência da totalidade humana, na qual cada participante é legislador para os outros (mas também cumpridor das mesmas leis). O humanismo de Sartre tem a significação de uma procura da transcendência, pela qual toda libertação concreta é libertação do homem e liberdade em geral.

Em conclusão, tanto nos escritos jovens, como nos escritos tardios de Sartre, a norma identifica-se com o projeto e através dele com a liberdade. Ultimamente, porém, Sartre pensa a norma como projeto dentro de um horizonte concreto de sociedade, em que encontra a sua realização. Nem por isso ele abandona inteiramente o anterior enfoque transcendental. A subjetividade é mantida como movimento rumo à totalização da história e à transcendência no âmbito do mundo humano.

O imperativo referido por Sartre, da materialidade incondicionada da "máquina" e das relações de produção que aparecem como

um outro, tem que ser interpretado como heteronomia, e tampouco para Kant pode fundar qualquer moralidade. Na medida em que o imperativo categórico funda-se sobre a autonomia do sujeito, ele nega tal heteronomia. Sob este aspeto, o imperativo de Kant não pode ser abandonado, pois todo ente que age moralmente está subordinado à lei da liberdade.

De modo análogo expressa Simone de Beauvoir essa lei: "É preciso tomar partido. Duas atitudes são possíveis. Ele pode tomar consciência das verdadeiras exigências da sua própria liberdade; esta não pode querer-se senão enquanto se destina a um futuro aberto, enquanto procura prolongar-se através da liberdade do outro; portanto, em todo o caso, é preciso respeitar a liberdade dos outros homens e ajudá-los a se libertarem; uma tal lei impõe limites à ação e, ao mesmo tempo, lhe dá um imediato conteúdo..." [49]

Sartre supôs ter superado a obrigatoriedade do imperativo, mediante a sua fundamentação de uma ética da liberdade. Mas terminou descobrindo nesta liberdade uma legalidade universal que não se distingue essencialmente da autonomia de Kant. Quer dizer, na linguagem de Sartre, a liberdade impõe a cada um a tarefa que o liga universalmente ao seu futuro e ao futuro dos outros. O imperativo, como expressão de uma legislação universal, representa este futuro livre do homem sob a forma de uma possibilidade incondicionada. Mas ele pode representar-se tal possibilidade incondicionada unicamente porque possui como seu princípio e objetivo a autonomia.

(49) BEAUVOIR, S. de. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1947. p. 86-7.

11 A RELAÇÃO PRÁTICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO

11.1 O conceito prático de liberdade e sua problematização

Supomos que a digressão sobre a liberdade sartreana possa constituir-se em motivo para uma compreensão mais adequada da liberdade prática de Kant. À diferença dos escritos teóricos, nos quais Kant compreende a liberdade como espontaneidade de uma causalidade peculiar, nos escritos práticos ele conduz a uma nova compreensão da liberdade como autonomia. A autonomia é definida por ele como o poder de uma vontade que é lei para si mesma [1]. Ambos os conceitos conectam-se tão estreitamente num ente racional — escreve Kant na *Crítica da razão prática* — "que se poderia definir a liberdade prática também pela independência da vontade de toda outra lei, com exceção unicamente da lei moral" [2]. Sob o ponto de vista da autonomia, a liberdade não é simplesmente submetida a uma lei, mas se torna igualmente seu fundamento. Beck considera a concepção da liberdade enquanto criadora de leis como a maior descoberta de Kant. Esta descoberta caracteriza o progresso da segunda *Crítica* sobre a primeira [3].

(1) *GMS*, p. 81 (BA 97). A diversidade de título das Seções 11 e 12 não se justifica senão metodologicamente, pois a relação ético-política é também eminentemente prática; na Seção 12 pretendemos examinar à parte a questão se os desenvolvimentos histórico-políticos da filosofia kantiana contêm um passo adiante, ou se já se encontram implícitos na sua concepção ética.

(2) *KpV*, p. 218 (A 167-8). Mencionamos algumas outras definições encontráveis nos diversos textos de Kant: Liberdade é a independência do arbítrio da coação dos impulsos da sensibilidade (*KrV*, p. 489, B 562); liberdade é o poder do arbítrio racional (*Reflexion* 6 931 — dos anos 1776-1778 — *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 209); liberdade é a independência da lei natural do fenômeno, na medida em que a forma universalmente legisladora da máxima é fundamento suficiente de determinação da vontade (*KpV*, p. 138, A 51).

(3) BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 179. Sobre a diferença entre Kant e Rousseau neste ponto, bem como sobre a relação entre autonomia e espontaneidade, cf. também do mesmo autor, *Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique*. p. 130 et seqs.

Sob ambos esses pontos de vista, a liberdade, a meu ver, não se torna simplesmente o fundamento autodeterminante do homem como *um* sujeito, mas ao mesmo tempo a sua autodeterminação *universal* enquanto ente *racional*. Além disso, se prestarmos atenção aos dois elementos condicionantes presentes no imperativo categórico, a saber, máximas pessoais e universalidade racional, então ao conceito positivo de liberdade corresponderão, como afirmamos na introdução a esta parte, as características essenciais de um conceito sintético e puramente humano de autonomia. Deste modo, o conceito positivo de liberdade poderá ser simultaneamente considerado tanto como fundamento quanto como objeto do imperativo categórico.

Ora, visto que a liberdade não pode conter uma propriedade meramente negativa, sem que lhe corresponda ao mesmo tempo uma determinação positiva [4], coloca-se a questão, como a liberdade em geral pode ser explicada em conexão com o conceito de razão prática; e ainda, por que a liberdade de um ente racional é pensada como uma liberdade limitada por leis; finalmente, como a liberdade enquanto espontaneidade e enquanto autonomia pode ser pensada como reunida em um e mesmo sujeito, se não significa a mesma coisa.

Kant não se preocupa em colocar a última questão. Ao invés disso, por vezes identifica ambos os conceitos de liberdade, por exemplo, quando fala da abertura pela razão prática de um mundo inteligível como realização do conceito transcendental de liberdade [5]; ou quando mais precisamente se expressa na já mencionada carta a Kiesewetter, "que a possibilidade da liberdade, considerada anteriormente à lei moral (na *Crítica da razão pura*), significa somente o conceito transcendental da causalidade de um ente mundano em geral (sem com isso pretender indicar particularmente uma liberdade da vontade), na medida em que ela não é determinada por nenhum fundamento no mundo sensível, mostrando-se

(4) Sobre isso escreve Paton: "Não podemos atribuir aos agentes racionais uma necessária pressuposição de liberdade independentemente de seu reconhecimento do imperativo categórico. Caso as idéias de liberdade e autonomia moral sejam realmente distintas, a inferência não é da liberdade à autonomia, mas é inversa". PATON, H. J. *The categorical imperative*. p. 220.

(5) Keller acusa Kant de confusão na determinação do conceito de liberdade: "Primariamente, liberdade significa em Kant, indubitavelmente, 'liberdade de decisão moral'; ao lado deste, surge o conceito completamente diverso de um 'iniciar espontaneamente uma série de fenômenos'; e então este último, um simples conceito de acontecer, é colocado no lugar do primeiro". KELLER, W. *Psychologie und Philosophie des Wollens*. p. 125. Cf. também *KpV*, p. 218 (A 168).

apenas que ela não contém nenhuma contradição. Agora aquela idéia transcendental é realizada pela lei moral e dada à *vontade* (sic!), que é uma propriedade do ente racional (do homem), porque a lei moral não permite nenhum fundamento determinante da natureza (que é a soma dos objetos dos sentidos). Assim o conceito de liberdade como causalidade é conhecido afirmativamente, e sem cair num círculo relaciona-se reciprocamente com o fundamento de determinação moral" [6].

Nesta determinação da relação dos diversos conceitos de liberdade entre si localiza-se uma das dificuldades básicas da filosofia de Kant. Esta dificuldade torna-se ainda mais evidente, sabendo que Kant por vezes determina a essência da liberdade não somente como autonomia, mas também como ausência-de-leis (*Gesetzlosigkeit*) [7]. Com esta concepção da liberdade defrontam-se no ente racional finito leis e imperativos. Mostraremos que a finitude humana não é explicação suficiente para a vinculação entre liberdade e lei da razão na filosofia prática de Kant.

Tendo em conta que não visamos a uma exposição sistemática do conceito de liberdade, a solução das dificuldades que este conceito implica será investigada somente na medida em que for relevante aos nossos objetivos, por exemplo, enquanto apontamos dois possíveis modelos alternativos de fundamentação da liberdade: uma mediante a categoria de causalidade e outra mediante o conceito de vontade.

11.2 Vontade e razão

O novo conceito prático de liberdade vincula-se à racionalidade da vontade. A conexão entre vontade e razão torna-se clara a partir de algumas definições de vontade nos escritos práticos: primeiramente a *Fundamentação da metafísica dos costumes* define a vontade como o poder de um *ente racional* de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios [8]. O mesmo texto fala de vontade como uma espécie de causalidade de entes vivos, enquanto são racionais... [9] Mais adiante afirma no mesmo sentido que a causalidade do ente racional chama-se vontade [10] ou que a vontade é um poder positivo, a saber, uma causalidade da razão [11].

(6) Carta de 20/04/1790. "Briefwechsel", *Ak. Ausg.*, v. XI, p. 155.
(7) Cf. a respeito, sobretudo as *Reflexões* 6 723, 6 747, 6 767.
(8) *GMS*, p. 41 (BA 36).
(9) *GMS*, p. 81 (BA 97).
(10) *GMS*, p. 89 (BA 110).
(11) *GMS*, p. 95 (BA 119).

A *Crítica da razão prática* inicialmente repete o mesmo ponto de vista, de que a vontade é um poder de determinar a causalidade da razão mediante a representação de regras [12]. Posteriormente, porém, representa a vontade como um modo de relação entre o entendimento (puro) e a faculdade de desejar: o entendimento em relação com a faculdade de desejar denomina-se vontade. Esta vontade passa a denominar-se vontade pura, quando o entendimento puro (que então se chama *razão*) é prático mediante a simples representação de uma lei [13]. Além disso a vontade é, sob o ponto de vista da motivação, "um poder de tornar uma regra da razão motivo de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se real)" [14], ou é uma causalidade enquanto a razão contém o fundamento de sua determinação [15].

A *Metafísica dos costumes* designa a vontade "uma faculdade de desejar, cujo fundamento íntimo de determinação, por conseguinte o próprio arbítrio de fazer ou não fazer, encontra-se na razão do sujeito" [16]. Mas contrariamente define já não a faculdade de arbítrio em geral, e sim somente o *livre*-arbítrio como expressamente relacionado com a vontade.

Em todas essas determinações da vontade, as expressões, "ação segundo a representação de leis" ou "ação segundo princípios", "causalidade da vontade", "motivação ou fundamento determinante da faculdade de desejar", indicam atividades específicas da razão. Contudo, as distinções entre vontade e vontade pura, vontade e arbítrio, são manifestações do uso equívoco do conceito de vontade. Esta equivocidade tem que ser interpretada a partir dos diversos modos como o conceito de vontade é relacionado com a razão. O problema principal destas diferentes determinações da vontade parece residir na possibilidade de ela vir a ser definida, em um de seus sentidos mencionados, sem a relação com a razão. *Neste caso a vontade racional seria já uma das variantes do conceito de vontade.*

De fato, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant distingue entre vontade perfeita e vontade imperfeita. Na *Metafísica dos costumes*, ele distingue entre vontade e arbítrio. O que, não obstante, nos parece fundamental é que através de todos os escritos práticos a vontade é determinada como *livre* exclusivamente mediante a sua relação com a razão. Quer dizer, se este vínculo

(12) *KpV*, p. 142 (A 57).
(13) *KpV*, p. 171 (A 96).
(14) *KpV*, p. 177 (A 106).
(15) *KpV*, p. 213 (A 16).
(16) *MS*, p. 317 (AB 105).

entre vontade e razão não for ressaltado, o conceito de liberdade prática ficará comprometido.

11.2.1 A vontade como forma de agir segundo a representação de leis

A primeira determinação da vontade mediante a razão é caracterizada por um agir segundo a representação de leis, ou segundo princípios. O agir (handeln), segundo a representação de leis, é uma faculdade exclusiva de entes racionais que se opõe ao simples atuar (wirken) natural de coisas. As coisas atuam mecanicamente, e somente o ente racional age representando-se leis ou princípios de ação. A vontade é este poder que, por ser racional, age segundo princípios ou leis representados. A racionalidade da vontade tem que ser investigada nesta relação da vontade com princípios ou leis.

Precisamos introduzir aqui uma distinção e dizer: o agir segundo a representação de leis é racional, mas nem todo agir é já racional, pelo fato de operar segundo regras ou conceitos. O agir segundo regras pode implicar um mero comportamento intelectual. Já na Crítica da razão pura, o entendimento é concebido como um poder de regras ou conceitos e a razão como um poder de princípios. Mas esta distinção ainda não resolve o problema, visto que na Crítica da razão prática tanto as leis como as máximas são denominadas princípios. A questão consiste, pois, em saber em que sentido as máximas são consideradas princípios e que tipo de regras são consideradas racionais.

Vejamos primeiro de que maneira a vontade torna-se racional. Anteriormente vimos a distinção de Kant entre vontade e vontade pura. A primeira constitui uma relação entre entendimento e faculdade de desejar; e a segunda, uma relação entre faculdade de desejar e razão. Só uma vontade guiada pela razão é chamada vontade pura, e somente ela adota leis como princípios. Esses dois conceitos de vontade envolvem igualmente dois tipos de causalidade diversos. Enquanto o primeiro implica ainda uma causalidade natural, o segundo implica já uma causalidade livre. "No conceito de vontade o conceito de causalidade já é implícito, enquanto no de uma vontade pura é implícito o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, que não é determinável segundo leis naturais, conseqüentemente que não pode ser intuída empiricamente, como meio de provar a sua realidade. No entanto, justifica perfeitamente a sua realidade objetiva nas puras leis práticas 'a

priori', mas (como pode ser visto facilmente) não para fins do uso teórico e sim apenas para o uso prático da razão" [17].

Podemos agora explicitar mais precisamente que significa para a vontade agir segundo regras ou princípios. A orientação das ações da vontade conformemente a regras é expressa por "agir segundo conceitos" ou "segundo representações". Os conceitos podem expressar materialmente um determinado conteúdo, ou formalmente uma certa maneira ou regra do agir. Beck comparou as categorias práticas e teóricas entre si, para mostrar como conceitos e regras significam a mesma coisa. "Portanto, 'eu desejo racionalmente' é como 'eu penso': deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações de um objeto como sendo 'bom' " [18]. E ainda: "Kant todavia não decidiu se 'regra' ou 'conceito' é a melhor palavra para tal. No entanto, não há nada de errado ou mesmo surpreendente em referir-se a uma categoria como 'regra' e, às vezes, como um conceito. Uma categoria, embora um conceito, contém (como qualquer conceito) regras para a síntese das representações" [19]. A transformação de um desejo em desejo racional ou em vontade requer o uso de regras. Na *Metafísica dos costumes* Kant escreve que o desejo pode subordinar-se à vontade, na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral. Ora, a determinação racional da faculdade de desejar significa aqui não simplesmente a sua determinação por regras, mas sim, por leis, isto é, regras *objetivas*.

Na Introdução à *Crítica do juízo*, Kant contrapõe "atuar mediante conceitos" e "atuar mediante um mecanismo" (ou "mediante o instinto", no caso dos animais). O atuar mediante conceitos é próprio da vontade, possibilitando a distinção entre possibilidade volitiva (possibilidade prática) e possibilidade física (necessidade). Apesar disso, como já vimos, o fato de a vontade ser um agir guiado por conceitos não decide ainda, em que caso se trata de um agir sobre a base de conceitos naturais ou de conceitos livres: "Aqui fica indeterminado, com respeito ao prático, se o conceito que dá a regra à causalidade da vontade é um conceito de ordem natural, ou um conceito baseado na liberdade" [20].

(17) *KpV*, p. 171 (A 96-7).
(18) BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 138-9.
(19) Id., ibid., p. 139. Para a determinação da relação entre categoria e regra, Beck recorre a VAHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. v. I, p. 222.
(20) *KU*, p. 243 (B XII-XIII).

Esta distinção é essencial para a determinação da especificidade da práxis humana, pois de tal distinção depende se os princípios que, em última análise, diferenciam entre si filosofia teórica e filosofia prática são princípios meramente prático-técnicos ou também princípios prático-morais. No primeiro caso, o conceito determinante da causalidade é um conceito de ordem natural; no último, um conceito baseado na liberdade. Enquanto aquele permanece no âmbito da filosofia teórica, este pertence ao âmbito da filosofia prática. Todas as prescrições técnicas chamam-se regras de habilidade. Somente as prescrições que se fundam sobre conceitos da liberdade chamam-se leis práticas: "Ao contrário, as prescrições prático-morais, que se fundam totalmente sobre o conceito de liberdade, com inteira exclusão dos fundamentos determinantes da vontade de origem natural, constituem uma espécie totalmente peculiar de prescrições, as quais, de modo análogo às regras a que a natureza obedece, chamam-se também pura e simplesmente leis, mas sem repousarem, como estas, sobre condições empíricas e sim sobre um princípio supra-sensível. Como tais, requerem, ao lado da parte teórica da Filosofia, uma outra parte sob o nome de filosofia prática" [21]. As intenções da vontade não dependem de condições sensíveis, mas absolutamente do conceito de liberdade como seu princípio.

A partir das distinções feitas, podemos concluir que o agir segundo conceitos constitui um traço geral da vontade, embora constitua uma determinação ainda insuficiente da vontade livre. Para que a vontade possa propriamente ser denominada livre os seus princípios ou regras devem ser conceitos da razão e não simplesmente conceitos do entendimento (conceitos da natureza).

Todavia, o verdadeiro sentido do agir com base em conceitos é-nos pela primeira vez oferecido na *Reflexão* 7 199. Nesta lemos que *não porque o homem age mediante conceitos ele é livre, mas que, ao contrário, porque ele é livre, age mediante conceitos* [22]. Com outras palavras, visto que o homem é livre, e portanto também o autor de sua felicidade e suas inclinações, não pode reger-se por instintos, mas por *conceitos* daquilo que ele livremente se propõe e representa como fim. Deste modo também diríamos: não é a técnica que pode explicar a liberdade, mas ao contrário é a liberdade que pode explicar a técnica.

(21) *KU*, p. 244 (B XV).
(22) *Reflexion* 7 199 (provavelmente dos anos 1780-1789), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 272.

Os conceitos práticos "a priori", mediante os quais a vontade age, são atos da razão. Por tais atos entendemos aqui a produção da universalidade da vontade, isto é, da lei como seu princípio objetivo. "Unicamente o conceito 'a priori' possui verdadeira universalidade e é o princípio das regras." [23]

Na *Reflexão* 7 200 o fundamento da distinção entre uma vontade condicionada empiricamente e uma vontade como faculdade prática é uma questão de motivação: se a regra determina imediatamente a vontade, então a vontade é determinada objetivamente pela razão e é livre. Se a regra determina a vontade apenas mediatamente, então esta é determinada apenas pragmaticamente pela razão e o fundamento da vontade é então uma razão condicionada empiricamente, ou seja, uma razão instrumental [24].

Esta última distinção é bem atual enquanto possibilita fundamentar uma distinção entre técnica e práxis. Podemos dizer que a técnica constitui um conjunto de regras (instrumentais) do entendimento com vista a fins não-qualificados; e que a práxis, ao contrário, constitui um conjunto de regras da razão com vista à livre autodeterminação de *todos* os homens e cuja atualização depende da vontade no sentido que acabamos de ver.

11.2.2 Liberdade e lei

Das determinações anteriores ficou claro que a liberdade constitui o verdadeiro conceito explicativo de uma vontade racional. Quer dizer, *esta vontade define-se como racional graças justamente à liberdade.* Este esclarecimento da liberdade, em vinculação com a vontade racional, distingue-se da sua fundamentação na Terceira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Mostraremos como a partir do conceito de vontade processa-se em Kant uma dupla fundamentação do conceito de liberdade. Na *Crítica*

(23) *Reflexion* 6 611 (provavelmente dos anos 1769-1770), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 108. Sobre a distinção entre entendimento e razão como fonte de modelos diversos de ação, cf. KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*, a partir da p. 342. Limitamo-nos a citar uma frase desse texto: "O entendimento, portanto, tem que pertencer meramente à natureza. E, se o homem tivesse meramente entendimento, sem razão e vontade livre, ou sem moralidade, ele não se distinguiria em nada dos animais, e talvez estivesse apenas no ápice da sua escala. Visto que, ao contrário, ele agora se encontra na posse da moralidade, como ente livre é absoluta e essencialmente diferente dos animais, mesmo dos mais inteligentes (cujo instinto freqüentemente reage de modo mais claro e determinado do que o entendimento dos homens)" (p. 342).

(24) *Reflexion* 7 200 (provavelmente dos anos 1780-1789), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 275.

da razão prática, a vontade é definida como um poder de determinar a própria causalidade pela representação de regras, ou ainda como uma capacidade de agir segundo princípios práticos [25].

A liberdade e a universalidade constituem as duas condições fundamentais de uma razão prática. Poderíamos dizer que a necessidade, que é um outro elemento apontado por Kant como componente do imperativo e da lei, vincula-se ao conceito de universalidade; e este, por sua vez, mediante a razão, vincula-se ao conceito de liberdade. De modo que não pode haver uma liberdade prática que exclua a necessidade, portanto uma vinculação com a lei. Mas se trata de uma lei bem especial, como observa Kant.

Kant afirma que para a moralidade se requer que a liberdade pertença a toda e qualquer vontade, e, além disso, que todos os entes racionais possuam vontade [26]. Ele justifica a necessidade da universalidade da liberdade (universalidade coletiva), porque só neste caso a moralidade pode valer como uma lei para todos os entes racionais (universalidade de validez). Esta explicação, porém, é circular. Ela só poderá ser superada se a própria liberdade for em si mesma universal (universalidade prática), e se ela for fundamento da universalidade de leis. A liberdade será tal fundamento somente se as leis da moralidade forem derivadas da propriedade da liberdade de um ente racional. Do contrário, a lei não poderá valer igualmente para todos os homens.

A liberdade é, pois, dita ser o conceito-chave da autonomia, porque unicamente ela contém a condição pela qual um ente que age racionalmente pode tornar as leis morais determinações da *própria* vontade. Mas na seção referida da *Fundamentação da metafísica dos costumes* a liberdade é definida por Kant em sentido transcendental como independência da causalidade da vontade de causas determinantes *estranhas.* Como é possível que desta determinação meramente negativa da liberdade possa ser derivada uma lei prática para a mesma?

Na *Crítica da razão pura,* a liberdade prática é fundada sobre a sua idéia transcendental. A liberdade prática é aí indeterminabilidade do arbítrio pela sensibilidade, *porque* ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se a si mesmo para a ação [27]. Por esta faculdade de autodeterminação se subentende a idéia transcendental de uma espontaneidade racional, cuja causalidade em sentido prático produz leis objetivas da liberdade para o arbítrio. Mas essa

(25) *KpV*, p. 142 (A 57).
(26) *GMS*, p. 82 (BA 99); *KpV*, p. 120 (A 29).
(27) *KrV*, p. 489 (B 562).

primeira *Crítica* não pode explicar a dedução de leis práticas da essência da liberdade e tampouco possui para elas um conceito suficiente de razão prática, que ao mesmo tempo sirva para uma determinação positiva da liberdade [28]. O conceito de vontade é denominado livre pela simples *negação do princípio de causalidade* [29].

Diversamente procura Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* deduzir uma lei para a determinação da liberdade a partir do modelo *natural* da categoria da causalidade. Sua argumentação neste contexto é a seguinte: visto que a categoria de causalidade implica teoricamente o conceito de lei, também não pode haver praticamente liberdade sem lei, conquanto de natureza peculiar. Uma liberdade sem lei seria absurda [30].

Esta fundamentação da liberdade coloca em sua base um conceito particular de vontade como causalidade, que não é o mesmo da Segunda Seção daquela obra. Além disso, aqui é empregado um modelo naturalístico para justificar a determinação positiva da liberdade, quando na *Crítica da razão pura* a liberdade da vontade fora definida justamente, enquanto causalidade incondicionada, pela negação da lei. Mas, se bem que o conceito de uma vontade livre de determinações estranhas ainda possa incluir determinações próprias, a objeção propriamente dita a essa argumentação reside em que a concepção positiva do novo conceito de liberdade como autonomia da vontade não contém nenhuma conexão de tipo causa-efeito. Se este conceito de autonomia tiver alguma vinculação com categorias teóricas da primeira *Crítica*, então a terá, antes, com a categoria de *comunidade*, entendida como universalidade de reciprocidade de ações de uns sobre os outros, na medida em que todos ao mesmo tempo subordinam-se necessária e livremente às ações de todos. Se isto é correto, então a liberdade não pode mais ser pensada como simples propriedade de uma causalidade, mas tem de relacionar-se com aquele fundamento, pelo qual esta causalidade não é condicionada estranhamente.

A pergunta resultante desse complexo e cuja resposta requer pelo menos uma justificação é a seguinte: Por que a liberdade

(28) *KrV*, p. 674 (B 829). Beck concorda com esta nossa interpretação, quando escreve: "Aqui a questão não é se o sujeito agente pode iniciar uma nova série causal, mas se refere à fonte da lei que o sujeito segue em tal iniciação. A consciência da lei moral e não a obediência a ela é a evidência da liberdade no sentido positivo." BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 197.
(29) *KrV*, Prefácio à 2. ed., p. 31 (B XXVII).
(30) *GMS*, p. 81 (BA 97).

sem lei seria um *absurdo*, ou por que a liberdade tem que *ao mesmo tempo* conter uma lei que a ordene e regule?

Na realidade, ao mesmo tempo em que Kant pensou uma liberdade como espontaneidade, pensou ao menos durante um certo período a liberdade essencial e expressamente como *sem leis*. Assim encontramos, por exemplo, nas *Reflexões*: 1) que uma liberdade *perfeita* não possui lei ou vínculo e é objetivamente ilimitada; 2) que uma liberdade subjetivamente-sem-lei é no homem um simples poder ou faculdade, que não atua sob leis constantes e por isso é contingente. Possuímos, pois, duas formas de liberdade sem leis: uma perfeita e outra imperfeita. Entre ambas caberia situar o conceito de liberdade moral, produto dos escritos crítico-práticos.

Que a liberdade seja objetivamente ilimitada significa que ela não se subordina a nenhuma obrigação moral, porque os motivos morais atuam nela espontaneamente. Neste sentido a liberdade, em geral, em oposição a ações livres pragmaticamente condicionadas, não possui nenhuma condição. Isto significa que *a liberdade sem lei alguma é por si mesma boa e universal, e a lei não pertence pois à sua definição*. Positivamente, a objetividade da liberdade consiste em que ela forma uma unidade com a universalidade do querer. O grau da sua objetividade é idêntico ao grau do bem nela contido. A identificação entre liberdade e bem significa exclusão de lei e ao mesmo tempo originalidade: "A liberdade que sem lei é boa é original" [31]. Numa outra *Reflexão*, já citada anteriormente, consta que a liberdade é originalidade, que na sua interconexão sustenta a vida e possui a forma da universalidade como forma do consenso.

Contrariamente, a liberdade-sem-leis subjetiva é contingente, porque mantém sempre implícitas possibilidades alternativas [32]. O homem possui esta liberdade subjetiva como fundamento subjetivo da possibilidade da moralidade, graças à sua razão que, deste modo, pode determinar independentemente das paixões [33]. Não fica esclarecido em que sentido a razão pode servir de fundamento a um poder subjetivamente a-legal; do mesmo modo não se entende à primeira vista por que uma tal liberdade, por não proceder segundo leis objetivas da razão, seja um jogo das inclinações, que caia necessariamente sob as leis da natureza [34]. Kant afirma que

(31) *Reflexion* 6 767 (do ano 1772 ou entre 1764-1766, ou de 1769- ?), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 155.
(32) *Reflexion* 7 178 (provavelmente de 1776), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 265.
(33) *Reflexion* 6 726 (em torno do ano 1772), *Ak. Ausg.*, p. 142.
(34) *Reflexion* 6 960 (em torno de 1776-1778), *Ak. Ausg.*, p. 214.

a liberdade *humana* é uma espontaneidade condicionada [35], ou que pelo menos *objetivamente* ela é limitada e possui obrigações. Esta determinação corresponde ao que se lê na *Crítica da razão pura*, de que a razão põe limites à liberdade em-si-sem-lei [36]. Mas por que uma lei da razão tem de pôr limites à liberdade que por natureza não os tem? A determinação legal da liberdade, ao que tudo indica, não provém então só da própria essência da liberdade, mas de circunstâncias que a impõem. Detectamos em Kant duas espécies de justificações para uma vinculação da liberdade a leis. Chamaremos essas justificações de *argumentos exteriores e argumentos interiores.*

Um argumento que consideramos exterior para a subordinação da liberdade a leis é de que como liberdade meramente des-regrada ela possa ser a origem de todo o mal e de toda a desordem. Este argumento que encerra um preconceito generalizado e dominante contra a liberdade, serve antes a uma justificação do imperativo categórico do que da lei prática em geral. Em segundo lugar, se a liberdade ao mesmo tempo contém um máximo perigo para o homem, então, à representação da liberdade é conectada a representação da menoridade do homem, como motivo justificador de coerção. Visto que esta tese contém uma contradição interna, porque um ente menor não pode ser ao mesmo tempo livre, pois pode seguir somente as inclinações e não a razão, assim também em nome da liberdade é contraditoriamente reivindicada, por aqueles que se consideram maiores, a aplicação de sanções contra a liberdade. A este respeito cabe acrescentar que tampouco os que fazem um uso arbitrário da sua razão com vistas a propósitos discutíveis podem ser considerados livres em sentido prático-racional. Mais corretamente deveria dizer-se que o perigo do abuso da liberdade não se encontra na liberdade mesma, quando, segundo o seu modo de ser próprio, for realizada ou querida universalmente. O perigo maior do abuso da liberdade encontra-se entre aqueles que se sentem mais fortes e reivindicam uma liberdade só para si [37]. Creio que limitar a liberdade com base na angústia e no medo dela seria o mesmo que determiná-la externa

(35) *Reflexion* 6 799 (dos anos 1773-1777 ou 1772), *Ak. Ausg.*, p. 164; *Reflexion* 6 723 (em torno de 1769-1771), *Ak. Ausg.*, p. 141.
(36) *KrV*, p. 513 (B 597).
(37) Analogamente, a causa da onda de violência hoje reinante não deve ser atribuída às fraquezas do estado liberal, como há pouco tempo se expressou um jornal alemão, mas às injustiças existentes, como afirmou Toynbee, numa entrevista à revista *Spiegel*, (50): 154, 1972.

ou heteronomamente. Se a liberdade pudesse ser determinada deste modo, teria também razão Cranston, em sua crítica a Kant, ao afirmar que uma teoria da liberdade "racional" não é nenhuma teoria da liberdade [38].

Se todavia a lei não deve contradizer a liberdade, tem que poder ser ao mesmo tempo um produto dela, de modo que, comportando-nos racionalmente, possamos sempre considerar ao mesmo tempo tal lei como lei da *nossa própria* autodeterminação objetiva. Somente disso pode resultar uma interconexão íntima entre liberdade e lei. Esta interconexão encontra seu fundamento *interno* no conceito de vontade, como uma faculdade de determinar-se a si mesmo para a ação conformemente à representação de certas leis. De acordo com esta nova perspectiva, *a liberdade é uma lei para si mesma, porque a vontade de um ente racional é uma faculdade de agir segundo regras universal e objetivamente válidas, isto é, uma faculdade de autolegislar-se.* Neste sentido, a liberdade identifica-se com o conceito-chave da autonomia, na medida em que ela esclarece de que modo vontade e lei podem vincular-se sem contradição. Só deste modo a pergunta de Kant, se a apreciação das ações segundo máximas que valham como leis universais constitui uma lei necessária para todos os entes racionais, pode encontrar a sua resposta: "Se esta lei existe, então ela tem de estar já ligada (totalmente 'a priori') ao conceito de vontade de um ser racional em geral" [39]. Leis práticas objetivas não expressam senão "a relação de uma vontade consigo mesma, enquanto se determina simplesmente pela razão" [40]. A relação da vontade consigo mesma é liberdade em sentido positivo.

De acordo com isso pode ser dito com Paton que uma vontade que se determinasse meramente ao acaso ou arbitrariamente não seria uma vontade, mas um disparate. Nossa interpretação concorda ainda com outras *Reflexões* do *Nachlass* sobre a autovinculação da liberdade. Para não nos estendermos demais a seu respeito, referimos apenas um pensamento aí encontrado, ou seja, de que a liberdade necessita de condições do seu uso, do qual as regras são condições formais [41]. Estas regras possibilitam a con-

(38) CRANSTON, M. A new analysis. *Freedom*. 3. ed. London, Longmans, 1967. p. 38. Por isso ele acharia melhor que ao invés de se falar em liberdade da vontade, em oposição ao determinismo, se falasse simplesmente em liberdade ou em vontade.
(39) *GMS*, p. 58 (BA 62). Trad. Paulo Quintela, p. 227.
(40) *GMS*, p. 58 (BA 63).
(41) *Reflexion* 6 801, (em torno de 1772-1777), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 165. *Reflexion* 6 870(do ano 1772 ou entre 1776-1778), *Ak. Ausg.*, p. 187.

formidade universal da liberdade consigo mesma e com outros [42]; ou tornam a liberdade objetiva e moralmente boa [43]. A consonância da liberdade consigo mesma é considerada a condição universal de possibilidade da liberdade: "A independência da liberdade com relação à sensibilidade pressupõe uma dependência da mesma com relação à condição universal de estar em consonância consigo mesma" [44].

Em resumo, a conformidade com regras é considerada uma necessidade da razão, para que a vontade não se contradiga a si mesma e a liberdade tenha unidade. A necessidade da razão explica-se, pois, como uma necessidade de universalidade da liberdade. Esta universalidade da liberdade é a determinação propriamente essencial de uma razão prática.

11.3 Arbítrio e razão

A distinção kantiana entre vontade e arbítrio, que conduz a uma nova determinação da liberdade como liberdade do arbítrio e não da vontade, é um resultado tardio da *Metafísica dos costumes*. Comparemos inicialmente esta relação entre arbítrio e razão com a sua precompreensão na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Nestes escritos, Kant distingue meramente entre "vontade em geral" e "nossa vontade" [45]; entre "vontade perfeita" e "imperfeita" [46]; entre "vontade afetada sensivelmente" e "vontade por si mesma prática" [47]. A todas essas distinções correspondem também dois sentidos de razão: "razão empírica" e "razão pura" [48]. Noutras passagens, Kant simplesmente toma vontade e arbítrio como sinônimos: ora fala de "condições subjetivas do arbítrio" [49], ora de "condições objetivas do arbítrio" (isto é da vontade) [50]. Mas esta distinção já não funciona quando Kant passa a atribuir a faculdade de arbítrio também à Inteligência Onipotente [51]. No sexto parágrafo da

(42) *Reflexion* 6 853, (em torno de 1776-1778 ou 1778-1779), *Ak. Ausg.*, p. 179; *Reflexion* 6 973 (entre os anos 1776-1778), *Ak. Ausg.*, p. 217.
(43) *Reflexion* 6 767 (em torno de 1772 ou entre 1769-1771), *Ak. Ausg.*, p. 155.
(44) *Reflexion* 6 850, (entre os anos 1776-1778), *Ak. Ausg.*, p. 178.
(45) *GMS*, p. 36 (BA 30).
(46) *GMS*, p. 40-3 (BA 35).
(47) *GMS*, p. 90 (BA 111).
(48) *GMS*, p. 40 (BA 35).
(49) *KpV*, p. 135 (A 48).
(50) *KpV*, p. 135 (A 48).
(51) *KpV*, p. 143 (A 57).

Crítica da razão prática, onde se lê "vontade livre" deveria constar "livre-arbítrio" [52]. E assim também onde se lê "máximas da vontade" deveria constar "máximas do arbítrio" [53]. Mais adiante, sem justificação alguma, ele distingue entre "livre-arbítrio" e "vontade pura" [54], e, noutro lugar, entre "disposição subjetiva" e "disposição objetiva do arbítrio", caracterizando a primeira pela falta de espontaneidade moral [55].

Algumas dessas distinções podem ser vistas como preparatórias à nova determinação da relação vontade-arbítrio na *Metafísica dos costumes*. Interpretaremos todas essas imprecisões relativas à ambigüidade do conceito de vontade sob o ponto de vista geral da relação entre "perfeição" e "imperfeição" da vontade.

11.3.1 Limitação humana e liberdade

Kant concede que, embora a vontade humana se defina pela relação objetiva com a razão, nem sempre concorda necessariamente com ela. Visto que tal vontade não se conforma inteiramente à razão, as ações devem ser consideradas como subjetivamente contingentes, não obstante sejam conhecidas como objetivamente necessárias. Com isto a vontade humana não possui espontaneamente ou desde o início a perfeição de uma vontade racional. Esta perfeição não lhe é dada; mas ela possui a possibilidade e, por conseguinte, o dever de empenhar-se por alcançá-la. Do ponto de vista do conhecimento prático do que deve fazer, o homem reconhece as suas ações como objetivas. Mas do ponto de vista da sua atuação real, ele reconhece uma diferença entre este e aquele conhecimento. Pela reflexão ele pode saber como agir objetiva e racionalmente, isto é, universalmente, embora praticamente nem sempre se comporte assim, porque prefere generalizar e seguir os seus próprios interesses. Com outras palavras, a possibilidade da racionalidade inclui a possibilidade da irracionalidade.

A incompletude da vontade humana torna-se a base de um argumento em favor da coerção racional da vontade sob a forma do imperativo categórico. O imperativo categórico expressa a relação de leis objetivas da vontade em geral com a imperfeição subjetiva da vontade, isto é, com uma vontade que não pratica espontaneamente a ação pelo simples fato de ela ser boa.

(52) *KpV*, p. 138 (A 52).
(53) *KpV*, p. 139 (A 52); p. 142 (A 56).
(54) *KpV*, p. 184 (A 115-6).
(55) *KpV*, p. 201 (A 141).

Uma tal vontade é pensada, por um lado, como uma faculdade inteligível, e, por outro, como uma faculdade afetada por apetites sensíveis. A vontade humana possui a capacidade de agir conformemente à razão, porque é *afetada*, mas não necessariamente determinada, por apetites sensíveis ou por interesses. A vontade de um ente finito é *pura*, mas se distingue de uma vontade *santa*, na medida em que somente aquela é afetada por carências e motivações sensíveis.

O fato de o homem não ser necessariamente bom nem necessariamente mau confere-lhe a possibilidade de ser livre. Ele não é espontaneamente santo, mas tampouco é coagido a praticar o mal. A diferença entre um ato de liberdade para o bem e um ato de liberdade para o mal consiste em que neste último o homem desperdiça a oportunidade de realizar a sua possibilidade mais própria, que consiste em auto-afirmar-se como fim racional e como sujeito, e não como um simples meio a serviço de interesses.

No seu livro *Estudos sobre o conceito de dever na ética crítica de Kant*, M. Moritz analisa o que ele denomina a "proposição equivalente ao obrigar". A proposição "um ente não age moralmente de modo espontâneo" é equivalente à proposição "o ente é obrigado" [56]. Ambas as proposições afirmam implicitamente que espontaneidade e obrigação excluem-se mutuamente e assentam sobre um pressuposto antropológico: "O homem é um ente que não age moralmente de modo espontâneo" [57].

De fato, acabamos de ver, com base na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que a espontaneidade do agir moral anda junto com a conformidade racional de uma vontade perfeita: O homem, ao contrário, é prejudicado em seu agir de atuar moralmente de modo espontâneo. Ele sente-se, antes, inclinado a agir imoralmente. O imperativo categórico ordena-lhe que sobrepuje esta inclinação. Visto que tal superação não ocorre espontaneamente, mas é até difícil ao homem, podemos representar-nos as seguintes variantes:

1) Um ente que age moralmente de modo espontâneo não é obrigado.
2) O homem é obrigado, portanto não age moralmente de modo espontâneo.
3) Espontaneidade e obrigação excluem-se mutuamente.
4) O homem é obrigado, porém livre.

(56) MORITZ, M. *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*. Lund, Gleerup, 1951. p. 71.
(57) Id., ibid., p. 72.

5) Obrigação e liberdade prática não se excluem.
6) Espontaneidade e liberdade prática não são idênticas.
7) A liberdade prática é uma faculdade de agir por dever.

Deixamos por ora de lado a questão da possibilidade de uma oitava variante: "A liberdade é uma faculdade de agir contrariamente ao dever".

A dificuldade contida na relação entre os diversos conceitos de liberdade e espontaneidade funda-se sobre o fato de que ambos pressupõem a racionalidade. Se liberdade e espontaneidade não são idênticos, então a sua distinção funda-se, em todo o caso, sobre um outro conceito de liberdade que o da *Crítica da razão pura*, a qual identifica liberdade e espontaneidade; funda-se, portanto, sobre um conceito prático de liberdade, que não exclui auto-superação (subjetiva) ou autocoerção. A autocoerção, como coerção pela razão própria de cada um, não contradiz o conceito prático de liberdade. Este contém implícita, negativamente, uma independência de fundamentos determinantes sensíveis ou estranhos, e, positivamente, uma lei que, no caso do homem, assume a forma de um imperativo categórico.

Para agir moralmente, o agente tem que ser um ente racional. Mas no homem a razão não é o único fundamento capaz de determinar a vontade. Se ela o fosse, então o homem agiria moralmente de modo espontâneo. Disto resulta como conseqüência: 1) que a razão identifica-se com a espontaneidade; 2) que o homem não se identifica simplesmente com a sua razão.

Esta reflexão permite-nos agora reinterpretar o conceito de espontaneidade, de que trata a *Crítica da razão pura*, como um conceito de *liberdade da razão* que não concerne plenamente ao homem mas a uma causalidade mundana incondicionada de um sujeito em geral, ao qual não se antepõe nenhum obstáculo de agir por si próprio. A vontade humana, ao contrário, é afetada por motivos sensíveis. A sua liberdade torna-se então uma liberdade diversa, a saber, de *decisão* moral se opta por seguir a lei da razão ou não. Mesmo que ele deva (*soll*) decidir-se praticamente pela razão, não é naturalmente forçado (*muss*) a tal. O dever expressa uma ação fundada racionalmente: uma ação que tanto do ponto de vista da razão como da possibilidade humana é livre. A razão projeta um conjunto universal e livre de ações, com o qual um homem dotado de vontade racional pode identificar-se.

Com a dimensão prática é dada ao homem a liberdade. A práxis contém uma determinação livre de base racional que possibilita ao homem determinar-se de modo diverso da natureza. A possibilidade da alternativa, em confronto com o simples meca-

nismo natural, emerge com a possibilidade da racionalidade. A possibilidade da racionalidade significa que nós, ao invés de sermos coagidos a seguir imediata e subjetivamente inclinações ou interesses privados, possuímos a possibilidade de vincularmo-nos à instauração objetiva e universalmente interessada de fins da razão.

Logo, não precisamos identificar no homem a supressão da espontaneidade com a supressão da liberdade, como se no caso em que ele não agisse moralmente de modo espontâneo não pudesse ser responsabilizado moralmente. A ausência de espontaneidade moral no homem explica-se pelo fato de ele ser um ente finito que, por um lado, é dotado de razão e vontade e, por outro, afetado por carências e impulsos que penetram até o mais íntimo da vontade humana. Todavia, graças ao fato de a afecção não ser propriamente determinação, mas simples motivação, a obstaculização sensível à espontaneidade humana não implica nenhuma exclusão da liberdade, pois tais obstáculos não nos impedem realmente de agir segundo a razão. Visto que a limitada espontaneidade não limita a liberdade prática, o homem em sentido prático é absolutamente livre, isto é, absolutamente responsável (não se computando aqui as limitações decorrentes de deformações, doenças, manipulações, que podem impedir o homem de chegar à maioridade e ter uma consciência normal da sua liberdade).

A afecção sensível é uma *possibilidade natural* — mas não uma determinação natural — que como uma quase-natureza pode subordinar-se à determinação da razão. Contudo, se bem que a possibilidade da determinação humana pela sensibilidade não exclua a liberdade, uma decisão no sentido de deixar-se determinar somente por ela contém uma *contradição prática*. Isto é, mediante um ato livre, colocamo-nos numa situação em que não mais podemos fazer um uso normal de nossa liberdade. Em confronto com isso, a possibilidade autêntica da liberdade privilegia-se como possibilidade de qualquer um *autodeterminar-se de modo diverso* que pela mera sensibilidade, isto é, como possibilidade de determinar-se pela razão, ou seja, como autodeterminação objetiva. Enquanto a possibilidade objetiva é oferecimento de uma realização autêntica da liberdade, a possibilidade subjetiva de determinar-se também pela sensibilidade e por tudo que com ela se vincula termina pela supressão da liberdade. Por isso Kant escreve na sua *Antropologia* que a paixão é um sofrimento em virtude da sua não-liberdade [58].

(58) *Anthropologie*, p. 601 (B 228). Citamos a passagem, porque ilustra bem a argumentação que estamos desenvolvendo: "O afeto interrompe momentaneamente a liberdade e o domínio sobre si mesmo. A paixão abandona-a e encontra o seu prazer e a sua satisfação na escravidão. Todavia, como a razão não cessa de conclamar à liberdade interior, o infeliz sofre sob as suas correntes, das quais porém não consegue desvencilhar-se: pois elas por assim dizer já se confundiram com os seus membros".

Falamos da possibilidade subjetiva que se converte em necessidade subjetiva. Esta torna-se uma necessidade psicológica, análoga a um mecanismo natural. A liberdade prática não se identifica de modo algum com uma simples possibilidade subjetiva. Tampouco identifica-se com a necessária espontaneidade de uma vontade perfeita. *A possibilidade da liberdade prática é conhecida mediante a necessidade prática da conformação do agir pela razão. Através desta característica a liberdade aparece como modo de ser exclusivo de um ente racional. Mas somente um ente ao mesmo tempo imperfeito é livre.* Isto é expresso mais tarde, na *Metafísica dos costumes*, pela atribuição da liberdade exclusivamente à faculdade do arbítrio (como propriedade de entes finitos) e não mais à vontade. Mas como propriedade de um ente imperfeito, a liberdade é a sua possibilidade mais específica, como possibilidade que é de constante e ilimitada auto-superação em direção à sua perfeição.

Deste modo vimos, inspirados pela "proposição equivalente da obrigação" de Moritz: 1) que o ente que age moralmente de modo espontâneo não é propriamente livre; 2) que somente o homem, como ente racional finito, é propriamente livre; 3) que a liberdade não tem a ver apenas com agir "espontaneamente" ou "de bom grado ou não"; 4) que somente a liberdade prática-objetiva e não a liberdade subjetiva-inteligível oferece condições de uma adequada autofundamentação.

A liberdade é a verdadeira possibilidade do homem, mesmo que ela não se realize, mesmo que ela se mascare ou seja limitada por toda parte. Nem por isso se torna ideal ou abstrata. Ela permanece sendo a única e constitutiva condição universal de possibilidade de todas as ações concretas do homem dotadas de sentido.

O fato de o homem fazer o bem "de mau grado" não tem a ver com a sua racionalidade ou liberdade, mas com a sua sensibilidade. Portanto, a liberdade moral não tem tampouco a ver com a mera espontaneidade sensível. Agir "de mau grado", agir "por dever" e agir "livre" podem convir perfeitamente entre si: "O conceito de dever é já em si o conceito de uma necessitação do livre-arbítrio pela lei; esta necessitação pode ser exterior, ou ser

autonecessitação. (...) Somente assim é possível unir aquela necessitação (...) com a liberdade de arbítrio" [59].

O desviar-se da razão não pode ser fundamentado racionalmente. Podemos pensar, mas não justificar um tal desvio. A justificação de uma ação tem por base e conteúdo a universalidade racional de uma norma válida.

Moritz não pode fundamentar esta validez. Ela compreende a verdade prática positivisticamente, como constatação da existência de uma norma: o imperativo "é um juízo, quando se constata que um sujeito S é obrigado" [60]. Moritz não esclarece donde se pode saber que alguém é obrigado e que significa que o conceito de obrigação, como necessitação prática, é empregado cognitivisticamente e não normativamente.

Ele, contudo, introduz uma variante kantiana à sua proposição equivalente à obrigação. Ou seja, ele cita a *Reflexão* 7 315, para afirmar que Kant expressa nela um ponto de vista contrário à disjunção espontaneidade-moralidade humana. De acordo com isso, Kant afirma agora "que o homem torna-se moral por si mesmo, isto é, que ele mesmo é a causa do fato de agir moralmente" [61]. Moritz vê a pressuposição dessa afirmativa em que "ser moral" contém implicitamente "ser livre". Observa ainda que já na doutrina do respeito a necessitação e a espontaneidade são unidas entre si. O respeito é tanto um sentimento produzido,

(59) *MS*, p. 508-9 (A2, 3). Ilustramos também esta passagem com uma citação, que é agora um comentário de Moritz a um texto de Messer. Fornecemos inicialmente o texto de Messer: "Se Kant designa a determinação de uma tal vontade (a saber, racional-sensível) pela lei como 'necessitação' (*Nötigung*), então isto não corresponde mais ao nosso uso lingüístico; pois a vontade justamente não é necessitada pela lei; ela pode também decidir-se diversamente; seguir a lei consiste para ela apenas numa necessidade 'moral', por conseguinte, é um 'dever-ser' (*Sollen*) e não um 'ter-que' (*Müssen*) que o impele a tal" (MESSER, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Schriften*. Apud: MORITZ, M. *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*. p. 141). Sobre este texto Moritz faz o seguinte comentário: "Messer não diz onde se encontra a diferença entre necessitação (*Nötigung*) e necessidade moral (*moralische Notwendigkeit*), e ele não define este último conceito. Ele diz somente que ambas as proposições 'a ação é para o sujeito S moralmente necessária' e 'o sujeito é impelido à ação, (moral) por uma necessidade natural' não significam a mesma coisa. A determinação da 'necessidade moral' através do conceito de *Sollen* não é nenhuma explicação suficiente. Pois não vale para o imperativo categórico, mas para todos os imperativos" (MORITZ, M. Op. cit., p. 142).

(60) MORITZ, M. Op. cit., p. 134.

(61) *Reflexion* 7.315, (entre os anos de 1790-1794), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 313.

como autoproduzido. Disto Moritz tira a conseqüência que Kant abandona a proposição equivalente da obrigação. Sujeito obrigado torna-se agora idêntico a sujeito que age moralmente *de modo espontâneo*.

Esta interpretação de Moritz tem o defeito de só pensar em termos de exclusão recíproca a relação da necessidade prática e da espontaneidade entre si, com a qual confunde a liberdade, e não em termos de coadunação entre si de necessidade prática e liberdade, como expusemos anteriormente. Não é, pois, de estranhar-se a sua posição legalista: para ele, uma ação é realizada porque tem a propriedade de ter sido ordenada; diversamente, uma ação é executada porque tem conseqüências desejáveis [62]. Em ambos os casos a ausência da liberdade não é tomada em consideração, uma vez que para ele a primeira atitude já contém valor moral.

A interconexão entre necessidade prática e liberdade, que ressaltamos, é desenvolvida sobretudo na *Metafísica dos costumes*. Só que através dela Kant não pode pensar a liberdade para o mal. Esta liberdade para o mal é pensada no livro sobre a *Religião* como fundada num mundo "inteligível" indeterminável. Conseqüentemente, o eu fenomenal não possui nenhuma conotação moral, e as ações legais são realizadas a partir de uma motivação hedonista.

Se bem que a interpretação realizada por Moritz a propósito da proposição equivalente se desenvolva à luz da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Metafísica dos costumes*, ela não se dá conta que Kant, relativamente à distinção entre vontade e arbítrio, fala de dois sentidos de espontaneidade. Por isso precisamos, a partir destas informações, ver como os conceitos kantianos de "obrigação", "liberdade" e "espontaneidade" se vinculam entre si. Exporemos uma concepção pessoal, de que de um ponto de vista prático nem uma nem outra esponaneidade se identificam necessariamente com a nova determinação do conceito de liberdade da *Metafísica dos costumes*.

11.3.2 A liberdade de arbítrio

Pretendemos agora examinar a concepção tardia de Kant sobre a liberdade, perguntando-nos se ela pode reduzir-se a uma liberdade de arbítrio, e que conseqüências traz tal modificação para a concepção da autonomia humana.

(62) MORITZ, M. Op. cit., p. 167.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE S. CARLOS BIBLIOTECA CENTRAL

Partimos da seguinte passagem de Kant: "À vontade pode subordinar-se tanto o *arbítrio* como o simples desejo, na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral; o arbítrio, que pode ser determinado pela razão pura, denomina-se livre-arbítrio. O arbítrio, que é determinável somente pela *inclinação* (impulso sensível, *stimulus*), denominar-se-ia arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano, ao contrário, é *afetado* por impulsos, mas não *determinado* por eles. Portanto, por si mesmo não é puro, mas pode ser determinado a ações pela vontade pura" [63].

Procuraremos mostrar que a liberdade constitui-se neste contexto como um elemento de vinculação entre vontade e arbítrio, portanto entre arbítrio e razão. Pode-se falar então de liberdade de arbítrio? Ou se tem que dizer, antes, que se trata de uma liberdade simplesmente *humana*, que como tal estabelece o vínculo entre arbítrio e vontade? Para responder a esta pergunta, é preciso esclarecer a relação de ambas as faculdades entre si.

Ora, o arbítrio humano é um poder livre na medida em que como faculdade de desejar pode ser determinado fundamentalmente pela *razão*. Ele é, pois, dito livre não quando faz de regras da razão simples meios para fins subjetivos, mas quando faz daquelas determinações objetivas da razão motivos do seu agir. *Logo, com a determinação da liberdade de arbítrio conecta-se também um certo conceito de razão, a saber, de razão prática e não de razão meramente pragmática.* A pragmaticidade é requerida em todo uso da razão, mas é insuficiente para *fundar* uma escolha *livre* de meios e fins.

Que é o arbítrio em geral como uma faculdade de desejar? Ele é um poder de desejar segundo conceitos e com a simultânea consciência da sua capacidade de dar realidade aos seus objetos. Como faculdade de desejar o arbítrio causa um objeto mediante representações. Isto significa que ele possui em si mesmo o fundamento determinante da sua atuação, sendo por isso um *poder espontâneo* de fazer ou deixar de fazer algo ao seu bel-prazer. Mas tal faculdade é um arbítrio somente sob a condição da sua *consciência dessa espontaneidade*, do contrário ficaria limitada ao mero desejo.

Com base nesta determinação do arbítrio mediante conceitos e consciência, *como uma determinação do arbítrio em geral*, coloca-se o problema de como Kant possa ainda distinguir entre arbítrio animal e humano, ou seja, entre um arbítrio determinável

(63) *MS*, p. 317-8 (A 35).

somente pela inclinação e um arbítrio determinável também pela razão (e por isto livre). Pode um arbítrio animal basear-se em consciência e conceitos, ou trata-se já de uma faculdade antropomorfizada, assim que não é o cão ou o boi que possui arbítrio animal, mas o homem, que, utilizando-se de consciência e conceitos, segue contudo as suas inclinações naturais, ao invés da sua razão?

Se isto é certo, então o arbítrio, mesmo animal, já é sempre também humano. Como arbítrio animal fundado sobre a inclinação, a sua regra de ação caracteriza-se por uma repetição psicológica e mecânica, gerada pelo hábito, não se podendo por isso dizer que se trate de uma regra ou de um comportamento inteligente. De qualquer maneira, como faculdade humana, o arbítrio *optaria* por uma determinação a-racional, baseado numa aversão ao uso da razão. A liberdade, instrumentalizada, perder-se-ia pela adoção de um procedimento que se tornaria mecânico. Portanto, à base do chamado arbítrio animal já se situaria uma liberdade originária, proveniente do caráter humano do próprio arbítrio animal. A rigor, portanto, só existe arbítrio humano com a possibilidade de optar pela duradoura autodeterminação racional, ou de praticamente renunciar a ela, ao instrumentalizá-la arbitrariamente.

Necessitamos precisar melhor esses conceitos: o arbítrio humano é em todo o caso uma espontaneidade livre e autoconsciente. Aqui se tem que distinguir entre liberdade em sentido próprio e liberdade em sentido impróprio. Quando dizemos que o arbítrio humano é sempre livre, esta liberdade de arbítrio não significa simplesmente a consciência do poder de produzir realmente algo por si mesmo. O eu, que no último caso pratica a ação consciente, é apenas um sujeito empírico, e a sua liberdade, uma simples *liberdade empírica* [64], que Kant também denomina liberdade psicológica ou meramente comparativa. Quer dizer, neste conceito comparativo de liberdade encontra-se um fundamento determinante interior, mas nenhuma suficiente autodeterminação. Isto esclarece por que a espontaneidade do arbítrio, tomada neste sentido, não se identifica com a espontaneidade da idéia transcendental de liberdade. Somente esta espontaneidade transcendental, pensada por Kant na *Crítica da razão pura* e ainda ocasionalmente na *Crítica da razão prática*, pode fundamentar a liberdade do arbítrio. Visto que no conceito empírico de liberdade as determinações internas acontecem no tempo, elas subordinam-se sempre e cada vez às condições necessárias do tempo passado, de modo

(64) *MS*, p. 333 (AB 27); *KpV*, p. 222 (A 173) e p. 221 (A 171).

que, quando o sujeito quer agir, tais determinações *já não se encontram mais em seu poder*. Por isso esta liberdade psicológica, submetida a uma concatenação interior, é denominada por Kant de liberdade de um assador que, quando recebe o primeiro impulso, movimenta-se por si mesmo.

Num ensaio pré-crítico, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, de 1755, Kant ainda denominava esta espontaneidade do arbítrio de *Freiwilligkeit* (livre vontade). O destino desta concepção de liberdade já estava selado pela própria alteração da fórmula do princípio de razão suficiente, sobre o qual se fundava. O argumento para a alteração deste princípio era o seguinte: como não é imediatamente evidente se o fundamento basta ou não, convém substituir no chamado "princípio de razão suficiente", o termo "suficiente" por "determinante". Determinar significa "pôr de tal maneira que todo o oposto fica excluído, e significa, pois, o que com certeza basta para conceber-se uma coisa deste e não de outro modo" [65].

Na concepção de liberdade correspondente trata-se somente de saber se a ação possui um fundamento interno para a sua realização, mas não se trata da natureza deste fundamento, isto é, se ele vale apenas subjetivamente ou também objetivamente. Não totalmente neste sentido, lemos: "Somente o que acontece mediante a vontade do ente dotado de entendimento e de faculdade de livre autodeterminação, ocorreu naturalmente a partir de um fundamento interno, de um desejo *consciente* e de uma escolha de dois lados conformemente à liberdade de arbítrio" [66]. Esta proposição não contém nenhuma explicação da chamada *Freiwilligkeit*, porque afirma mais do que o necessário para este conceito. Se para a definição de liberdade bastasse a determinação interna da vontade, então a frase acima citada teria que valer ao inverso: tudo o que possui um fundamento interno, portanto mediante entendimento e vontade, aconteceu a partir de uma faculdade de livre autodeterminação. Mas, com base nos argumentos já apresentados, isto é falso.

Não obstante, a *Freiwilligkeit* não significa ainda liberdade de indiferença, mas requer sempre um fundamento para que a ação seja livre. Este fundamento, que é expresso pelo princípio de razão determinante, é ao mesmo tempo a *lei* que possibilita a

(65) KANT, I. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. p. 427. Abreviatura: *Nova dilucidatio*.
(66) Id. ibid., p. 466.

Freiwilligkeit [67]. Mas esta lei não é suficiente para o conceito posterior de liberdade prática, já de algum modo antecipado no ensaio em questão. Com efeito, o texto diz que a *liberdade não é simples escolha de ações segundo representações e motivos próprios, mas uma escolha com base na representação do bem*. Deste modo distinguem-se entre si *Freiwilligkeit* e *Freiheit* (liberdade): A *Freiwilligkeit* é uma ação originada de um *fundamento interior*. Quando esta mesma é determinada correspondentemente à representação do melhor, chama-se *Freiheit*. Quanto mais seguramente se puder dizer que alguém obedece a este princípio, e quanto mais ele for determinado ao mesmo, após pôr de lado todos os motivos do querer, tanto mais livre será o homem [68].

Por isso não basta simplesmente identificar a *Freiwilligkeit* com o arbítrio, no sentido de liberdade psicológica ou comparativa, como o faz Beck [69], e silenciar sobre a outra concepção de liberdade presente no texto, que como uma espontaneidade racional prenuncia a fundamentação transcendental da liberdade da primeira *Crítica* e a de liberdade de arbítrio da *Metafísica dos costumes*.

11.3.2.1 Duas significações de espontaneidade

Chamamos, pois, a atenção sobre a necessidade de distinguir duas significações do termo espontaneidade. Kant fala explicitamente destas duas significações nos *Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*. Ele refere-se aí: 1) a uma espontaneidade, que se pode denominar *espontaneidade transcendental*, pela qual se entende a espontaneidade da vontade e da razão; 2) a uma espontaneidade que se pode denominar *espontaneidade psicológica* e que está contida na faculdade de arbítrio.

Em confronto com essas determinações, cremos que se deva compreender a espontaneidade de um *livre*-arbítrio como o poder deste de deixar-se determinar pela vontade (pura). Justamente

(67) Para este conceito de lei vale a distinção, contida nos *Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, entre o que ele chama leis contingentes e leis necessárias: as leis contingentes são objetivas, mas produzem uma necessidade como meio para fins arbitrários; significam, pois, o mesmo que imperativos hipotéticos. Ao contrário, leis necessárias contêm as condições do uso da liberdade em geral, enquanto possibilitam a concordância da liberdade consigo mesma, isto é,. com a universalidade da liberdade. (Cf. *Ak. Ausg.*, v. XXIII, p. 251.)
(68) KANT, I. *Nova dilucidatio*. p. 459.
(69) BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 179.

este elemento produz a distinção entre vontade e arbítrio. Inicialmente, a distinção entre vontade e arbítrio é produzida mediante o conceito de espontaneidade. Na primeira página dos referidos *Vorarbeiten* é afirmado: "A vontade do homem tem que ser distinta do arbítrio. Somente o último pode ser livre e refere-se meramente a fenômenos, isto é, a atos que são determinantes no mundo sensível. Pois a vontade não está subordinada à lei, mas é a própria legisladora do arbítrio e é *espontaneidade prática absoluta* na determinação do arbítrio. Justamente por isso é em todos os homens boa e não há querer ilegal" [70]. Na segunda página é afirmado a respeito do arbítrio: "É preciso distinguir o arbítrio da vontade. A primeira faculdade prática refere-se a objetos que podem ser dados, portanto a objetos da sensibilidade. De acordo com o arbítrio, o homem considera-se a si mesmo fenômeno e como tal está subordinado a leis. Concerne à forma, isto é, às máximas de suas ações, em que faz a escolha. Esta liberdade não significa *nada mais do que espontaneidade*" [71]. Ambas as espécies de espontaneidade têm que, pois, distinguir-se entre si como espontaneidade absoluta e espontaneidade relativa, na medida em que a primeira considera o homem como "noumenon", e a segunda considera-o como fenômeno. Se bem que o homem aqui seja visto como ente sensível, ambos os pontos de vista não podem ser mantidos separados.

Nos *Vorarbeiten* Kant sustenta ainda a concepção de uma liberdade de *arbítrio* concernente às ações do homem enquanto fenômeno, como uma faculdade de escolher *entre dois comportamentos* contrapostos (o legal e o ilegal); e de uma liberdade da *vontade*, ao contrário, como de uma *liberdade sem escolha*.

Estes pontos de vista são posteriormente *corrigidos* na versão definitiva da *Metafísica dos costumes*. Aqui Kant afirma, em primeiro lugar, que a liberdade de arbítrio não pode ser definida como liberdade de indiferença, porque (teórica e praticamente) só a apreendemos *negativamente* através da lei moral. A seguir afirma que esta liberdade não pode ser uma liberdade empírica, mas *inteligível*. Por isso escreve que "a liberdade jamais pode ser colocada na possibilidade de o sujeito racional encontrar uma escolha conflitante com a sua razão (legisladora), por mais que a experiência prove de modo suficientemente freqüente que tal acontece (cuja possibilidade contudo não logramos compreender)" [72]. A experiência, contudo, não serve como *princípio explicativo* da liberdade.

(70) KANT, I. *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten. Ak. Ausg.*, v. XXIII, p. 248.
(71) Id., ibid., p. 249.

Se a experiência não explica o mal, podemos conjeturar que ele consista numa omissão da liberdade. Com isto quero dizer que o homem deixa-se determinar mecanicamente (*Vorarbeiten*) por objetos do desejo, ou seja, por interesses subjetivos. Mas, mesmo que estas determinações caiam sob a causalidade natural tornada manifesta por uma psicologia empírica, o homem pode submetê-las (e com elas a sensibilidade) à liberdade. O mal consiste no abuso da autonomia.

A *Doutrina do Direito* dá-nos alguns *exemplos* de arbitrariedade moral: de apropriação abusiva da terra e até de apropriação do livre-arbítrio de outras pessoas, sem que esses atos possam concordar com o conceito de uma *liberdade* de arbítrio em sentido jurídico. Com isto queremos dizer apenas o seguinte: *uma vez que não pode haver um fundamento arbitrário da liberdade, é antes a liberdade que torna o arbítrio um arbítrio humano, isto é, uma faculdade capaz de justificar-se pela razão*. Em termos de Kant: "A liberdade é uma capacidade unicamente em relação com a legislação interna da razão; a possibilidade de desviar-se da razão é uma incapacidade" [73]. Logo, a apontada espontaneidade empírica do arbítrio não pode ser ainda chamada liberdade em sentido próprio, pois não contém aquelas condições essenciais pelas quais se torna faculdade livre de determinações estranhas e suficientemente autodeterminante.

É preciso ainda examinar mais de perto as razões pelas quais Kant, em sua versão tardia do conceito de liberdade, reduziu-o ao conceito de uma liberdade de arbítrio. Ele escreve: "Da vontade partem as leis; do arbítrio, as máximas. O último é no homem um arbítrio livre; a vontade, que não se refere a outra coisa além da lei, não pode ser chamada nem livre, nem não-livre, porque não concerne a ações, mas imediatamente à legislação para a máxima das ações (portanto à própria razão prática), por isso também é absolutamente necessária e incapaz de sofrer qualquer coerção. Somente o arbítrio pode ser, pois, chamado *livre*" [74].

A espontaneidade da vontade, que produz leis para o arbítrio, não é aqui chamada livre, porque já coincide espontaneamente com a razão, e não necessita tomar posição diante dela. Este ponto de vista pode encontrar apoio na seguinte frase da *Funda-*

(72) *MS*, p. 333 (AB 28).
(73) *MS*, p. 333 (AB 28).
(74) *MS*, p. 332 (AB 27).

mentação da metafísica dos costumes: "Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom" [75]. O texto prossegue com a observação de que tal não é o caso da vontade humana, que não é em si inteiramente conforme com a razão. Na verdade, voltando ao texto da *Metafísica dos costumes*, o arbítrio humano implica: 1) um agir segundo *máximas*; 2) uma capacidade de *ser obrigado*. Entretanto, se o agir mediante máximas é o traço distintivo do livre-arbítrio, em confronto com a vontade, este procedimento não é ainda suficiente para justificar a sua liberdade. Examinaremos primeiro em que consiste esta atividade do arbítrio de projetar máximas e agir segundo elas, para ver então como os elementos 1) e 2), aqui apontados, combinam-se entre si.

11.3.2.2 Liberdade de arbítrio e máxima

Vimos já que máximas surgem de interesses. O arbítrio é uma faculdade de máximas. As máximas expressam um comportamento conforme a um plano. A pessoa que age por máximas faz através delas com que todas as suas ações concordem entre si. Assim como as máximas referem-se a ações — senão tornam-se vazias e não podem produzir nenhum objeto (o que contrariaria o conceito de arbítrio) — assim as máximas expressam também as condições de uma ação livre. Do contrário o homem seria arbitrariamente impelido por propósitos que não poderia *realizar*. Esta é uma condição lógica da liberdade. A condição real da liberdade é que o homem aceda através de tal atividade a uma íntima autodeterminação. Deste modo a liberdade de arbítrio, que Kant compreende no livro da *Religião* como uma espontaneidade inteligível, é a condição universal pela qual motivos se convertem em máximas [76].

Pensamos que, na medida em que a faculdade de arbítrio envolve atos conscientes, também as máximas são formulações conscientes do homem. Neste aspecto nossa posição distingue-se da de M. Singer que não tem certeza se Kant considerou a consciência como necessária à formulação de máximas. Para eliminar

(75) *GMS*, p. 41 (BA 36). Trad. Paulo Quintela, p. 217.
(76) Cf. a citação feita já na Introdução à Segunda Parte. Cf. também *MS*, p. 509 (A 3).

esta incerteza, basta recorrer à conceituação de arbítrio na Introdução à *Metafísica dos costumes*, onde Kant inicialmente conecta este conceito de arbítrio em geral com a consciência, e depois determina o mesmo arbítrio como a faculdade de projetar máximas para a ação humana. Singer, contudo, afirma posteriormente: "Neste sentido a máxima é um plano ou resolução prudencial que uma pessoa adota conscientemente e de antemão, de como quer agir em determinado tipo de situação" [77].

Como um planejamento consciente de ações a partir da liberdade, as máximas têm que ser possibilitadas pela razão. Mas nem toda máxima pode ser racional. Do contrário, como poderiam ser derivadas da razão regras orientadas de modo meramente subjetivo e por interesses particulares? Não obstante, a relação da razão com máximas é admitida mais vezes pelo próprio Kant. Mas não basta esclarecer a relação de máximas com a razão, sem simultaneamente esclarecer de que conceito de razão, produtor de máximas, se trata.

1) O conceito de máxima funda-se imediatamente sobre o de interesse. Mas o conceito de interesse em geral é um conceito mediado pela razão, como já vimos na Segunda Parte. Na medida pois em que o conceito de interesse envolve a dependência de uma vontade, contingentemente determinável, de princípios da razão, a máxima caracteriza o modo de comportamento de um ente racional-finito movido por interesses [78]. A máxima é justamente este referido princípio racional do interesse. Mas quando o interesse constitui o fundamento determinante das máximas, o papel da razão na formação das mesmas tem que ser relativizado e se tem que dizer que as máximas originam-se de desejos e inclinações mediante a *cooperação da razão* [79].
2) Por outro lado, porém, visto que no homem nada é simples natureza, porque o homem conquista tudo mediante a própria razão, assim os próprios interesses e inclinações são por sua vez também um produto da liberdade do homem. Ilustremos este ponto de vista com um texto do *Nachlass*: "A primeira e importante observação que o homem faz sobre si mesmo é que ele é por natureza determinado a ser o próprio autor da sua felicidade, e inclusive das suas inclinações e

(77) SINGER, M. G. *Generalization in Ethics*. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. London, Eyre and Spottiswoode, 1963. p. 244.
(78) *KpV*, p. 201 (A 141).
(79) *GMS*, p. 58 (BA 62).

perfeição, que tornam possível tal felicidade. Disto infere o homem que ele deve ordenar as suas ações não pelos instintos, mas por conceitos que ele se faz da sua felicidade..." [80] Ora, o agir com base em conceitos identifica-se com o agir segundo regras. No homem a razão é um poder de projetar regras, cuja atividade justamente a estende infinitamente acima dos instintos [81]. Conectada com esta determinação, a razão é ao mesmo tempo uma faculdade de tentar e examinar; mediante este procedimento chega a conhecimentos e pode dar uma fundamentação suficiente às regras.

3) A *Antropologia* confirma a relação das inclinações com a razão e a liberdade. Mas ao mesmo tempo ela esclarece sobre o conceito de razão presente nessa relação, quando o fundamento determinante das máximas não é somente a razão mas são também inclinações e interesses. A inclinação é um desejo sensível que serve de *regra* (no sentido de hábito) ao sujeito. Quando a inclinação impede o exercício da razão, no sentido de coordenação de meios e fins, passa a chamar-se paixão. Portanto, não a simples inclinação mas a regra da felicidade nela contida expressa uma relação com a razão. Assim mesmo Kant não exclui que as próprias paixões pressupõem a razão, na medida em que contêm máximas: "A paixão sempre pressupõe uma *máxima* do sujeito, de agir conforme a um fim, que lhe foi prescrito pela inclinação. Portanto, liga-se sempre com a sua razão; por isso, a simples animais, como tampouco a entes racionais puros, não se pode atribuir nenhuma paixão" [82]. A paixão também pressupõe a liberdade (como já referimos anteriormente), enquanto aparece à razão prática como uma doença que *não quer* ser curada. Mas a razão, que nela ficou oculta, não lhe dá sossego, clamando sempre pela liberdade.

A origem racional de inclinações, paixões e interesses, assim como a sua recepção pelas máximas, torna possível responsabilizar o homem por eles. Eles vinculam-se a fins, que no homem podem ser propostos e realizados somente pela liberdade [83].

O nosso problema era, contudo, se as máximas podem provar suficientemente a existência da liberdade de arbítrio, ou se elas

(80) *Reflexion* 7 199, (entre os anos 1780-1789), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 272.
(81) KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* p. 35 (A 388).
(82) *Anthropologie*, p. 600 (B 227).
(83) Ibid., p. 605 (B 232).

contêm apenas uma das condições necessárias a tal liberdade. A solução deste problema depende do esclarecimento do conceito de razão aí vinculado. Todas as máximas da razão determinadas por algum sentimento de prazer não podem conter leis, mas somente preceitos práticos. Neste caso a razão não determina suficientemente a máxima: "Se admitimos que a razão *pura* pode conter um fundamento prático, isto é, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas; onde não o admitimos, todos os princípios práticos são simples máximas" [84].

Conseqüentemente, o conceito de razão vinculado com as máximas, na medida em que estas exercem a função de princípios meramente subjetivos da vontade, é o de uma *razão pragmática.* Kant confirma esta nossa interpretação, numa frase relativa à tendência dos homens a conquistar o poder para dominar os outros: "Esta inclinação aproxima-se o mais das vezes da razão prático-técnica, isto é, da máxima prudencial. Com efeito, submeter as inclinações ao seu poder, para poder dirigi-las e determiná-las segundo os seus próprios propósitos, é por assim dizer o mesmo que ser *proprietário* dos outros, como simples instrumentos da sua vontade" [85].

O arbítrio que produz tais máximas contém uma liberdade empírica. Esta, como vimos, não é nenhuma liberdade de arbítrio em sentido próprio. Por isso as máximas são uma condição necessária tanto da liberdade como da razão prática. Mas somente o conceito de uma razão prática pode fundamentar suficientemente a liberdade. O agir com base em máximas é próprio da faculdade de arbítrio. Nem todo o agir com base em máximas é livre, mas todo agir livre é um agir com base em máximas. A determinação da liberdade de arbítrio requer ainda um outro elemento além da máxima. Este novo elemento, se não permite reduzir a liberdade prática à espontaneidade, permite contudo pensar o conceito de autonomia como uma autonomia especificamente humana. É o que procuraremos provar a seguir.

11.4 Por uma reconstrução do conceito de autonomia

Nesta seção, pretendemos reinterpretar o conceito de autonomia com base no conceito de liberdade de arbítrio, desde um ponto de vista humano real e não abstrato, como unidade de vontade e arbítrio, lei e máxima, objetivo e subjetivo, razão e rea-

(84) *KpV*, p. 125 (A 34).
(85) *Anthropologie*, p. 607-8 (B 234).

lidade. Já afirmamos antes que a liberdade é o princípio vinculante de vontade e arbítrio. Vejamos que significação tem esta afirmação no que diz respeito ao conceito de autonomia.

A autonomia é o princípio por excelência de uma razão não-instrumental. A autonomia é liberdade positiva. Não pode constituir-se em lei heterônoma para o homem enquanto ente racional-sensível. Tem que ser, pois, liberdade do *homem* e, portanto, incluir a liberdade de arbítrio.

Ora, vimos que a liberdade de arbítrio expressa-se pelo projetar máximas reguladoras da ação. A liberdade (e a moralidade) desta atividade consiste na possibilidade de o arbítrio determinar-se racionalmente, isto é, fazer de uma lei da vontade uma máxima própria ou propor-se por objeto um universal humano. O arbítrio recebe a possibilidade de liberdade desta sua possibilidade de um agir racional, que é um agir segundo máximas objetivamente válidas.

A liberdade de arbítrio é o fundamento subjetivo da possibilidade da autonomia. A autonomia é o fundamento objetivo da possibilidade da liberdade, ou é já liberdade em pleno sentido. Não existe nenhuma liberdade, isto é, independência de máximas meramente arbitrárias (isto é, irracionais, ou más, ou fundadas em meros interesses), sem autonomia, quer dizer, sem uma possível e universal autodeterminação racional. E não há nenhuma autonomia sem liberdade, isto é, nenhuma lei prática tem *sentido* se não puder ser cumprida livremente, isto é, assumida em máximas. A autonomia como princípio moral universal legitima-se mediante a liberdade de arbítrio. Isto significa que tanto a autonomia tem que possuir um fundamento subjetivo, para ser *auto*nomia, como também o sujeito homem precisa ter a possibilidade de determinar-se objetivamente pelo *nomos* da sua razão. Esta possibilidade objetiva do homem é o fundamento da possibilidade da liberdade, de modo que, se o homem prescinde de tal determinação objetiva, renuncia à sua possibilidade efetiva como homem. O imperativo categórico diz-nos de que modo podemos descobrir se a nossa máxima é objetiva e autônoma: "Tu tens que considerar as tuas ações primeiro segundo o seu princípio subjetivo: contudo, só podes conhecer se este princípio é também objetivamente válido, na medida em que, — pelo exame a que a razão o submete, de através dele te pensares ao mesmo tempo como universalmente legislador, — ele qualificar-se para uma tal legislação universal" [86].

(86) *MS*, p. 331 (AB 25).

Pensamos que a liberdade não pode fundar-se sobre o "arbítrio", mas sobre uma "relação". Esta relação não é nem simples objetividade ("vontade"), nem simples subjetividade ("arbítrio"): ela é liberdade; e esta significa uma síntese de objetivo e subjetivo, apropriação de universalidade pelo projetar subjetivo de máximas. Somente através desta práxis subjetiva, a universalidade é apropriação de valor e força determinante.

A liberdade de arbítrio tem um conceito negativo e um positivo. O conceito positivo, ou seja, "a faculdade da razão pura de ser para si mesma prática", é possível somente em conjunção com a aptidão da máxima a uma lei universal [87]. A razão prática é a forma desta aptidão, e como tal a lei suprema é o fundamento determinante da mesma. A *carência de espontaneidade*, nesta concordância entre arbítrio e razão, transforma a lei em imperativo.

Agora, a necessidade racional é o *segundo elemento* que juntamente com o conceito de máxima constitui a essência da liberdade prática: "Conseqüentemente, aquele que é obrigado a partir de motivos da razão, é obrigado, sem contradizer a liberdade. Nós, na verdade, não praticamos de bom grado as ações, mas não obstante as praticamos, porque são boas" [88]. A liberdade prática não é nenhuma práxis moral a partir da mera inclinação ao bem; mas ela é tampouco uma caricatura da liberdade, mediante uma submissão do arbítrio a um princípio heterônomo: "O fundamento da possibilidade de imperativos categóricos reside porém no seguinte: que eles não se referem a nenhuma outra determinação do arbítrio (pelo qual pode ser-lhes subposto um propósito), a não ser à sua *liberdade*" [89]. Esta liberdade prática é uma liberdade autodisciplinada mediante o querer universal, a qual somente deste modo recebe o seu ser como liberdade prática. *A liberdade prática é uma constante auto-educação com vistas a uma práxis universal. E somente aquele que se decide a tal pode ser denominado um homem livre e autônomo.* Uma tal decisão contraria as inclinações e os interesses do arbítrio, mas, por outro lado, abre o arbítrio à sua autêntica possibilidade, ou seja, ao engajar-se concreta e interessadamente no mundo em favor da razão. Esta ação racional concreta é realização da liberdade como universalidade. Todavia, visto que tal decisão inclui auto-educação e é a mais difícil, possui a duração de um processo (ou é pelo menos precedida por ele) e a profundidade de uma revolução: "A razão não atua numa

(87) Cf. *MS*, p. 318 (AB 6).
(88) Cf. MENZER, P., ed. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. p. 35.
(89) *MS*, p. 328 (AB 20).

criatura de modo instintivo, mas requer ensaios, exercício e instrução, para progredir paulatinamente de um degrau de conhecimento a outro. Por isso cada homem teria de viver por um período excessivamente longo para aprender como deve fazer um uso completo de todas as suas disposições naturais..." [90] Vemos a última parte deste texto como uma advertência a uma cooperação moral intersubjetiva. E agora citamos a frase sobre a profundidade, da qual um processo moral unicamente recebe a sua força: "Mas que alguém se torne um homem não só *legalmente, mas moralmente bom* (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível ("virtus noumenon"), por conseqüência um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de outro motivo que esta representação do próprio dever, isto não será resultado de uma *reforma* sucessiva, enquanto permanecer impuro o fundamento das máximas, mas unicamente de uma *revolução* na intenção do homem (uma passagem para a máxima da santidade), ele não pode tornar-se um novo homem senão por uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (*Jo* 3,5, comparado com *Gên* 1,2) e transformação do coração" [91]. Portanto, a formação moral do homem não é nenhuma simples melhora, nenhuma simples reforma da mesma, mas transformação de mentalidade pela fundação de um novo caráter.

A liberdade prática manifesta através disso dois aspectos: ela é um começar novo, e é exercício. Ela é uma espécie de práxis discursiva, no sentido de que esta descobre a autêntica liberdade, não somente mediante reflexão racional, mas também mediante tentativas persistentes [92]. O livre-arbítrio não possui uma perfeição acabada, não se identifica "a priori" com uma prática racional, mas é capaz dela. Por isso se pode compreender por que ele é livre: não recebendo uma natureza pronta, tudo, e especialmente a moralidade, depende da liberdade: "O que o homem é ou deve vir a ser moralmente, bom ou mau, tem que fazê-lo ou tê-lo feito *por si mesmo*. Ambas as coisas têm que ser um efeito do seu livre-arbítrio; do contrário não poderiam ser-lhe imputadas, e ele por conseguinte não poderia ser *moralmente* nem bom, nem

(90) KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Alsicht*. p. 33 (AB 388).
(91) *Religion*, I. p. 698 (B 54).
(92) Só pode chamar-se práxis o que se funda sobre máximas da razão (KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. p. 242, B 94). A práxis é um ato da liberdade a partir de fundamentos racionais. A Moral é uma práxis em sentido objetivo. Para uma nova filosofia da práxis, de inspiração kantiana, cf. SCHWEMMER, O. *Philosophie der Praxis*. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

mau" [93]. Como tarefa a práxis humana não significa simples obediência nem absoluta autonomia, como Schwartlander escreve: "Portanto, se o homem é obediente em sentido próprio somente enquanto é autônomo, a sua autonomia inversamente jamais é absoluta, mas é uma autonomia que resulta de uma reivindicação e que se cumpre como tarefa" [94].

Interpretamos a autonomia não como vontade ou como livre-arbítrio, mas como fundamento da unidade de vontade e arbítrio. Esta nossa interpretação coincide em pontos essenciais com a de Beck. L. W. Beck ocupou-se mais vezes com a determinação da relação entre vontade e arbítrio, por último no ensaio *Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique*. Neste trabalho ele tenta responder à pergunta, se a vontade pode ser simultaneamente espontânea, obediente e autônoma. Sua resposta é a seguinte: "A resposta a todos estes paradoxos é de que não há duas vontades. Há uma vontade cuja condição formal e universal é a razão prática universalmente válida, e cuja condição material depende das dificuldades específicas do indivíduo nas circunstâncias particulares de seu mundo em sua época e seu meio. Sem a primeira, não há lei. Sem a segunda, não há ato" [95].

Mas vamos aos pontos críticos de sua concepção.

1) Beck confunde as concepções de liberdade da *Metafísica dos costumes* e da *Religião*. Paradoxalmente, ele infere da determinação racional prática do arbítrio a determinação da sua correspondente liberdade como espontaneidade *psicológica* [96]. Trata-se do contrário: se a liberdade é transcendental, então não é psicológica; e se é meramente psicológica, então Beck não pode distinguir entre arbítrio e liberdade de arbítrio. Ora, a liberdade de arbítrio não se identifica simplesmente com o arbítrio. A liberdade de arbítrio é a possível relação do arbítrio com a razão ou com a vontade, enquanto o arbítrio é apenas a consciência de posse de uma capacidade empírica de realização, que pode ser livre em sentido meramente psicológico ou comparativo. Portanto, ou a liberdade psicológica não é determinada praticamente pela razão, ou então Beck

(93) *Religion*, p. 694 (B 48).
(94) SCHWARTLANDER, J. *Der Mensch ist Person*. Kants Lehre vom Menschen. p. 165. Com o citado acima contradiz-se o que Schwartlander afirma na página seguinte: "Logo, a autonomia segundo Kant jamais pode ser pensada originariamente em sentido diverso que como obediência" (p. 166).
(95) BECK, L. W. Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique. In: WEIL, E., ed. *La philosophie politique de Kant — Annales de Philosophie Politique 4*. p. 134.
(96) Id. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. p. 196.

utiliza um conceito inadequado de razão prática. Posteriormente, quando trata da liberdade humana em sentido fenomenológico e prático, faz a respeito dos dois conceitos uma distinção correta, que antes faltava [97].

2) Beck distingue entre livre-(espontâneo)-arbítrio e vontade autônoma, afirmando que o primeiro pode ser usado para o mal, crendo que o arbítrio perde a própria liberdade quando obedece à lei da vontade, uma vez que o característico do arbítrio é relacionar-se exteriormente [98]. Nós diríamos, contudo, que a relação interna do arbítrio com a vontade possibilita a liberdade porque esta liberdade da *Metafísica dos costumes*, diversamente da *Religião*, não é pensada com vistas a um fundamento originário indeterminável, mas é encontrada já dentro de uma esfera moral dada ou de um horizonte dado de direito. Mesmo atuando exteriormente, constituindo-se como liberdade política, tem que poder legitimar-se racionalmente.

3) Por isso quando Beck identifica a liberdade de arbítrio com uma liberdade meramente *individual* ou *legal*, então do fato de possuirmos mera legalidade não possuímos ainda liberdade em sentido próprio. Se não a liberdade exterior, na medida em que se possa ousar pensá-la separadamente, pelo menos a liberdade enquanto vinculada com a razão, implica motivação racional para não se subjetivizar. Trata-se, pois, do contrário das aparências: sem vínculo com a razão, a liberdade exterior se "interioriza", se privatiza, perde qualquer significação positiva geral. Se a liberdade de arbítrio é só exterior, não é por acaso determinada heteronomamente?

4) Com base na *Religião*, Beck interpreta a absoluta espontaneidade da liberdade de arbítrio na formação de máximas como uma *autonomia para o mal* [99]. Só que então o conceito de autonomia não possui mais nenhuma significação unívoca e objetiva. Não pode mais ser definido como autolegislação objetiva, mas tem que ser definido também como auto-estabelecimento subjetivo-universal de máximas. Ou por acaso é admissível falar-se também de autonomia vinculada a uma significação técnico-pragmática (heterônoma!) de razão? O que seria uma contradição, ou ao menos uma subversão da concepção prática kantiana.

(97) Id., ibid., p. 198.
(98) Id., ibid., p. 198-9.
(99) *Religion*, p. 670 (B 12); BECK, L. W. Op. cit., p. 200, nota.

5) Os passos da argumentação de Beck são os seguintes: a vontade é uma faculdade com dois aspetos. Ao primeiro aspeto, da vontade como legislação, corresponde a liberdade em sentido positivo; ao segundo, do arbítrio como vontade subjetiva, corresponde a liberdade em sentido subjetivo como espontaneidade. Isto torna a "natureza humana" fundamento subjetivo de decisão: ou seja, que como independência de impulsos não é nem boa nem má com a ressalva de que esta fonte transcendental não pode ser conhecida por nós. Nós conhecemos a liberdade sempre já como determinação, ou em vias de determinação, mediante alguma máxima.

Em resumo, Beck explica a liberdade para o bem e para o mal como unidade e separação de vontade e arbítrio. Para tanto, interpreta a liberdade, nesta relação vontade-arbítrio, desde um ponto de vista transcendental da *Religião*, e não do próprio contexto prático da *Metafísica dos costumes*, à qual pertence a nova determinação vontade-arbítrio. Da afirmação da unidade de vontade (lado objetivo, legislador) e arbítrio (lado subjetivo), ele não tira a conseqüência de que a liberdade de arbítrio possui já "a priori" uma condição racional de seu exercício, de modo que a espontaneidade subjetiva do arbítrio não possa ser usada sem a simultânea autodeterminação objetiva.

A liberdade de arbítrio contém a possibilidade da autonomia como um conceito sintético, ou seja, como uma universalidade que não é limitada apenas formalmente, mas sempre está já referida também de modo concreto-material às circunstâncias. Neste ponto concordamos com as interpretações de Beck e de Singer relativamente ao princípio ético. Pensamos a autonomia dinamicamente como sempre nova e referida materialmente ao tempo. Por isso ela precisa ser compreendida e determinada, em relação com a respectiva situação, de maneira sempre nova, requerendo pois uma constante reflexão da razão.

Em resumo, o que é definido em relação com a razão não é o conceito de arbítrio, mas de livre-arbítrio. O conceito de arbítrio não envolve o conceito de uma razão prática (que é a que se subentende, quando aqui se fala de razão pura simplesmente), mas somente o de uma razão técnico-prática no sentido de entendimento. Como o arbítrio não possui "a priori" a natureza de orientar-se só pela razão, ele inicialmente é simples espontaneidade e conceito negativo de liberdade. Esta noção negativa de liberdade de arbítrio explica-se pelo fato que o arbítrio humano, graças à sua capacidade de ser determinado pela razão, é meramente afetado, mas não determinado pelos sentidos. O fato de ele poder

agir de outra maneira funda-se sobre a sua incompletude básica. A liberdade de arbítrio funda negativamente (e não positivamente, como pensa Beck) toda imputação, mesmo da prática do mal, porque graças a esta independência, o homem tinha a possibilidade de fazer o bem, que não fez, ao invés do mal, que fez. Portanto, não somente quando o homem pratica expressamente uma ação má, mas já quando ele deixa de fazer o bem, portando-se "indiferentemente" com relação a ele, faz o mal. A neutralidade, a indiferença, a passividade, a vida meramente privada, formam, juntamente com o egoísmo e suas conseqüências, o mal propriamente dito. Quer dizer, o abster-se do uso positivo da liberdade com vistas à sua possibilidade racional é já um ato mau. A negatividade, que constitui não somente uma imperfeição, mas também o ponto de partida de toda a possibilidade autenticamente humana, é já, a partir do momento em que o homem possui autoconsciência, determinação moral. Esta autoconsciência significa que, quando o homem se decide por qualquer objeto, este ato é denominado livre, porque possui a possibilidade de determiná-lo sob o ponto de vista da razão prática. Mas sob o ponto de vista de uma razão *pragmática* não podemos mais pensar corretamente nem mesmo a liberdade negativa, e sim somente a liberdade psicológica, porque sob este último conceito de razão a liberdade não é mais nenhuma verdadeira possibilidade de autodeterminação, mas já instrumento, submissão a determinações que lhe escapam. Esta razão não possui poder prático para libertar o homem. A libertação envolve a liberdade de todos os outros homens, cuja universalidade não pode ser fundamentada sobre uma razão pragmática, mas somente sobre uma razão prática. A capacidade da razão pragmática de formar máximas (com vista à felicidade, etc.) não prova ainda a *liberdade* de arbítrio. A liberdade de arbítrio só poderá ser provada, quando ela puder ser determinada pela universalidade da razão. Esta universalidade da razão expressa-se como lei prática. A lei prática funda-se sobre o conceito positivo de liberdade [100]. As leis práticas provam a existência em nós tanto da independência da faculdade de arbítrio face a determinações estranhas, como também uma vontade pura, da qual as leis se originam. A capacidade do homem para a razão torna a razão uma lei, a qual vale não simplesmente por ser uma lei, mas porque sobre ela se funda universalmente a capacidade de cada homem de ser homem, isto é, fim, liberdade. De que outra maneira poderia o imperativo categórico ter o seu fundamento na liberdade de

(100) *MS*, p. 327 (AB 19); cf. também p. 332 (AB 26).

arbítrio, se esta não fosse uma aptidão à universal autodeterminação mediante a razão?

O homem possui liberdade somente quando ele a quer por ela mesma, e não como um instrumento. A razão conduz o homem, mediante auto-reflexão e ação, ao seu próprio ser como liberdade. O arbítrio quer já sempre algo geral. Mas este geral pode ser de duas maneiras: simples generalidade de máxima, limitada subjetiva e objetivamente, ou universalidade racional, que pode ser assumida como motivo pela máxima. Graças à idéia de um comportamento segundo máximas gerais, Kant desde o início pensou um arbítrio em geral, no qual o arbítrio animal não podia mais ser co-pensado convenientemente. Se o arbítrio é uma faculdade de agir baseada no conhecimento (*Einsicht*, *insight*) [101], ele procura fazer concordar universalmente entre si todas as ações sob a perspectiva do supremo e mais duradouro prazer possível, que é a felicidade. Mas, assim como a liberdade de arbítrio possui duas condições, ou seja, de um agir segundo máximas, e de um relacionar-se com a lei, assim também ela pode ter duas espécies de motivos: motivos condicionantes empírico-heterônomos e motivos racionais-livres. Somente as máximas que adotam o último motivo provam uma *liberdade prática* no homem. Esta liberdade define-se como *possibilidade de autonomia*.

A autonomia podia fundar-se de duas maneiras: mediante uma fundamentação transcendental, que recorria à categoria de causalidade e à lei daí decorrente (e que denominamos fundamentação inadequada da autonomia); e mediante uma fundamentação prática baseada na universalidade da vontade. Nossa proposta reconstrução do conceito de autonomia envolveu a tentativa de afirmar o seguinte: primeiro, que a autonomia não é uma simples autolegislação de uma vontade abstrata, mas do homem; segundo, que o arbítrio não é simples obediência, mas aptidão subjetiva à autonomia; terceiro, que a autonomia humana, que envolve máximas como leis universais, pelas quais também a vontade põe-se em relação consigo mesma, é mediada subjetivamente por máximas; quarto, que tal autonomia realiza uma aptidão do homem à autodeterminação universal. Se a autonomia contém necessariamente a relação vontade-arbítrio, então ela não pode mais ser adequadamente chamada "autonomia da vontade", ou "autonomia do arbítrio", mas somente ainda autonomia do homem.

(101) Sobre a diferença entre o ponderar animal e o conhecer (*insight* = introvisão ou intelecção não temos ainda tradução consagrada e satisfatória do termo) cf. BENETT, J. *Rationalität*. p. 127 et seqs.

12 A RELAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA ENTRE LIBERDADE E RAZÃO

O formalismo de Kant possui tanto conteúdo que dele resultam o respeito por todo indivíduo, o mesmo direito para todos, a república e o estado verdadeiro da humanidade... Ninguém, nem Locke, nem Hume, nenhum francês, uniu tanto a Moral com o interesse político e com o trabalho pela ordem jurídica interna e externa, e tornou tanto esta união o único objeto da boa intenção, como Kant. Ninguém era menos inclinado ao fanatismo das massas dirigidas pela manipulação, do que o filósofo da autonomia. Pertence à Ilustração a atitude de medir o progresso da humanidade pelo desenvolvimento das capacidades espirituais do indivíduo, e de ao mesmo tempo tornar aquele progresso obrigação de cada um. Agora que a Ilustração devia passar à consciência geral, a Europa encontra-se numa crise, da qual não se vê saída.

HORKHEIMER

12.1 Uma ética histórica e política

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encontramos um texto que procura explicar o fracasso de todas as teorias que até então haviam tentado fundamentar o dever moral. Este fracasso é debitado ao fato de todas elas terem concebido as leis práticas heteronomamente, resultando disto que o dever de submeter-se a tais leis reduzia-se a simples coerção natural: "Se ora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até hoje empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à idéia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade

era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta conseqüência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse" [1].

Na teoria de Kant, ao contrário, o dever é possibilitado por leis *autônomas*. Estas leis possuem duas características fundamentais: originam-se da própria pessoa e são universais. A mediação entre o eu pessoal e a universalidade é realizada pela razão. A razão contém a condição de possibilidade de uma *auto*-legislação que vale para *todos*. Devido a tal caráter, a legislação é capaz de despertar o interesse de qualquer indivíduo em qualquer situação, bastando que seja dotado de razão e vontade. Embora Kant afirme que o interesse não seja o fundamento, mas a conseqüência da lei, este interesse, contudo — conforme tivemos oportunidade de demonstrá-lo na Segunda Parte — só pode ser provocado por uma legislação autônoma.

As teorias tradicionais não punham a liberdade como fundamento determinante do interesse, mas antes o inverso, o que as tornava um disparate. Pois a ação ou o dever, submetidos a um estímulo externo (céu, felicidade, etc.), jamais podiam constituir-se como dever, mas somente como necessidade. Isto significa que o conceito kantiano de dever consubstancia-se com o de liberdade, tornando-se do contrário incompreensível.

O texto citado pode ser lido ainda numa outra perspectiva. Ele sugere-nos uma história das teorias éticas, como da própria consciência moral humana, evoluindo de uma concepção ética heterônoma a uma concepção ética autônoma. Concebida dentro da perspectiva crítica da *Ilustração*, a ética de Kant representa o ponto culminante desse desenvolvimento histórico. Com isto afirmamos que a ética de Kant é expressão de um momento da história real da consciência humana. Neste momento da história a consciência humana realiza uma ruptura com todo o dogmatismo e todo o absolutismo, concebendo e projetando uma nova fase da história humana sobre a base da idéia crítica de liberdade, de que deve resultar o estabelecimento de uma comunidade universal de pleno desenvolvimento individual e social. Pois, "o homem é determinado pela sua razão a conviver com homens em uma sociedade e nela, mediante a arte e as ciências, *cultivar-se, civilizar-se*

(1) *GMS*, p. 65 (BA 73). Trad. Paulo Quintela, p. 232

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA BIBLIOTECA CENTRAL

e moralizar-se" [2]. Sob este aspecto, a ética de Kant desenvolve um critério para a avaliação de toda a história humana a partir das suas possibilidades racionais. Filosofia da História e Ética encontram-se em íntima relação, na medida em que a própria História passa a ser compreendida como história da liberdade humana.

Mas nem por isso, como observa Weyand, ambas as disciplinas se confundem entre si, nem são simples parte uma da outra. Na verdade, "ambos os campos não somente se completam reciprocamente, mas são até referidos um ao outro, já que a História somente procede de ações nascidas da liberdade de pessoas autônomas e o valor ou desvalor moral dos produtos desta ação é apreendido e determinado pela Ética" [3]. Mas esta posição de Weyand não se exime de toda dificuldade e confusão, pois a seguir define com Kant a Filosofia da História como uma "teleologia moral" [4].

Ao contrário, Spaemann vê a dificuldade da Filosofia da História de Kant na sua incompatibilidade básica com a Ética. Ele escreve: "Na verdade, Kant conhece uma oposição entre consideração moral e consideração filosófico-histórica. O progresso no desenvolvimento das forças humanas é para Kant essencialmente uma conseqüência de antagonismos históricos" [5]. Por isso, segundo o mesmo autor, não existe nenhuma harmonia preestabelecida entre Moral e História; e, se ambas porventura convergem numa consideração teleológica da História, esta convergência é apenas de natureza teórica e não prática.

Na verdade, o conceito central de antagonismo prova o realismo da concepção kantiana da História. Este antagonismo, que explica o dinamismo histórico, consiste no conflito entre as tendências anti-sociais e as tendências sociais dos homens. Ele é uma força que atua independentemente de qualquer consideração da moralidade da ação. Mas, subjacente à irracionalidade individualista dos fatos e independente das vontades individuais conflitantes, atua uma força racional, dando um sentido à História e guiando-a a um fim. Quer dizer, ou os homens optam racionalmente por um fim histórico, ou a Natureza conduzi-los-á forçosamente, através

(2) *Anthropologie*, p. 678 (B 319).
(3) WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln, Universitäts-Verlag, 1963. p. 37.
(4) Id., ibid., p. 38.
(5) SPAEMANN, R. Moral und Gewalt. In: RIEDEL, M., ed. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Band I, Geschichte-Probleme-Aufgaben. Freiburg, Rombach, 1972. p. 230.

de guerras, egoísmos e outras desgraças até ele. De modo que o progresso *moral* da humanidade é livre, porque se consubstancia com a prática racional. Os homens que agem moralmente são os únicos que tomam consciência real de um sentido da História. A História propriamente dita só existe a partir deste ponto de vista racional; o mais não passa de natureza, ou de história natural da humanidade, que contra as próprias vontades individuais contribui no entanto para a superação dos individualismos e o aperfeiçoamento da espécie humana.

A primeira preocupação da Natureza foi cuidar que o homem como animal tratasse da sua autoconservação. A segunda foi a de pôr-lhe um gérmen de razão, que, uma vez desenvolvido, se transformasse em sociedade [6]. A sociedade é o grande passo pelo qual a razão liberta o homem da determinação externa e pelo qual a História tem início. "A ocasião de renegar o impulso natural foi insignificante; mas o êxito da primeira tentativa, a saber, de tornar-se consciente da sua razão como um poder de estender-se para além dos limites em que todos os animais são mantidos, foi muito importante e decisivo para a forma de vida... O homem descobria em si um poder de ele próprio escolher um modo de vida, e de não ficar vinculado a uma só como acontece com os outros animais" [7].

Portanto, se a História só existe a partir da razão e da liberdade, ela já sempre contém um sentido e uma direção. Este sentido pode não ser consciente ao nível individual (em que até se luta contra ele), porque se situa ao nível da espécie.

Por isso Spaemann erra em sua apreciação do conflito entre Moral e História, porque a faz desde uma perspectiva individualista (embora real), em que de fato predominam o egoísmo, a exploração e a natureza. Para o Kant dos escritos de Filosofia da História e da Política, a razão realiza-se somente na espécie, jamais em indivíduos isolados. A responsabilidade moral consiste então em trabalhar pelo desenvolvimento da espécie. A razão passa a ser compreendida como razão histórica da espécie. A História torna-se história política; e a moral, moral social e política. A História empírica é julgada criticamente segundo a medida da contribuição de cada época para a constituição de um estado cosmopolita, cuja existência unicamente permitirá aos homens um pleno desenvolvimento das suas possibilidades.

(6) KANT, I. *Zu Peter Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen*. p. 769.
(7) KANT, I. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. p. 88.

12.2 Condições e limites de uma ética social em Kant

O homem é um ser destinado à sociedade (embora seja também um ser insociável).

KANT

Embora os antagonismos provenientes da sociabilidade insociável do homem constituam a estrutura real da sociedade, o desenvolvimento do homem só é possível em sociedade. A determinação e a possibilidade deste desenvolvimento são-lhe dadas pela razão. A razão que determina as relações dos homens entre si no plano prático é razão universal, como condição de possibilidade do consenso.

A crítica de Habermas à moral de Kant dirige-se justamente contra a universalidade de seu princípio. Habermas observa que apesar desta universalidade ela permanece uma moral burguesa particular, porque a extrema internalização das normas desvincula o controle da sua manutenção de qualquer sanção externa [8]. Com isso a ética de Kant cai na dificuldade — pensa Habermas com Hegel — de que pela simples internalização ela não consegue conciliar universal e particular [9].

Contrariamente pensa Habermas que uma autoridade interna que queira ser *racional* não pode pretender subtrair-se, com base na dignidade quase-ontológica de um sujeito inteligível, da comunicação real de sujeitos agentes. Assim como a linguagem é possível apenas com base num princípio normativo, também as normas morais devem ser fundamentadas criticamente sobre o princípio da comunicação ilimitada, mediante o discurso. O critério da validade de normas reside em que elas são capazes de uma repetida justificação num discurso ilimitado e incoagido.

Portanto, Habermas vê a possibilidade de reconciliação entre o universal e o particular no discurso, pela mediação de razão e linguagem. A racionalidade de normas, que na discussão é posta à prova, é já antecipada em toda conversação como um *fato*: "A moral universalista, tornada consciente de si mesma, utiliza explicitamente as normas fundamentais do discurso que já valem sempre *facticamente*" [10].

Já antes, Habermas admitira um fato da discussão racional. Se, porém, então interpretava tal fato como empírico e como um

(8) HABERMAS, J. Nachgeahmte Substantialität. In: *Philosophisch-politische Profile*. p. 208.
(9) Id., ibid., p. 209.
(10) Id., ibid., p. 212.

fato que ao mesmo tempo tinha a peculiaridade de uma condição transcendental, ele agora diferencia entre condições do discurso empírico e situação lingüística ideal [11]. E embora ele refira a razão empiricamente ao discurso, tornando-a deste modo objetivamente demonstrável, não pode jamais captar o princípio desse discurso senão de modo "a priori", pois ele transcende qualquer aplicação própria.

Cremos que se possa ver na concepção de Habermas a seguinte dificuldade: se todas as normas são postas em discussão, então o princípio crítico também tem que ser posto em discussão. Se, ao invés, a estrutura da linguagem é aceita previamente como o critério da discussão, então se trata de um "fato de razão". Como a posição de Habermas é a última, a sua distinção de Kant neste ponto é irrelevante. Também a sua crítica ao formalismo kantiano é contraditória, na medida em que ele mesmo adota um princípio formal: "A estrutura do discurso possível, a *forma* da intersubjetividade é reconhecível como o único princípio da moralidade" [12]. A principal e decisiva distinção entre Habermas e Kant reside em que Kant, embora tenha chegado a pensar a relação entre razão e linguagem, não fez desta relação um critério de validação de normas morais [13].

(11) Cf. Id. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. p. 58; Id. Nachgeahmte Substantialität. In: *Philosophisch-politische Profile*. p. 211.
(12) Id., ibid., p. 210.
(13) Também K. O. Apel, em seu notável ensaio "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", concorda com Kant em pelo menos dois pontos fundamentais: na justificação da necessidade de uma ética *universal* e de uma fundamentação *racional* da mesma. (APEL, K. O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973. v. II, p. 359.) Ele atualiza Kant, mostrando como hoje mais do que nunca tal ética torna-se indispensável. Contudo, diversamente de Kant, pensa a razão não mais personalisticamente, mas comunitariamente. Vista criticamente desde este ponto, a subjetividade da ética kantiana abre as portas a decisões arbitrárias irracionais. As ciências empíricas chegam ao "juízo fáctico objetivamente válido" de que as normas morais reconhecidas são excessivamente subjetivas, e portanto relativas (cf. p. 362). Enfim, a complementaridade de objetivismo axiologicamente neutro e subjetivismo existencial constitui a expressão ideológica da separação liberal entre âmbito público e âmbito privado da vida. Logo, "se não houver nenhum princípio ético, que tanto vincule normativamente, como seja intersubjetivo, a responsabilidade não pode fundamentalmente transcender a esfera privada" (p. 375). Os indivíduos, isolados "a priori" uns dos outros por normas de consciência e não submetidos a nenhuma norma de solidariedade, têm pouca chance de êxito e são sempre mais guiados desde fora. A interioridade torna-se uma experiência de impotência e a liberdade uma ilusão. Apel procura mostrar como a "objetividade" das ciências neutras

De qualquer maneira, é relevante a preocupação das reflexões éticas atuais, desde a Filosofia Analítica [14], às Escolas de Frankfurt e de Erlangen [15]. Em suas tentativas de elaborar uma teoria válida do conhecimento prático, essas escolas partem todas de Kant. Queremos apontar brevemente os elementos que em Kant de um modo ou outro contribuíram para um tal desenvolvimento ou possam ao menos ser valorizados desde aquelas perspectivas.

Também Kant compreendeu concretamente o fato da razão, em relação com o sujeito em ação [16]. Kant chegou a compreender a liberdade como situada entre os fatos que podem ser demonstrados em ações reais, portanto, na "experiência" [17]. A questão é de como tal fato da razão deva ser interpretado. A fundamentação kantiana da Ética não possui já em si a possibilidade de superar a sua subjetividade e de fundar uma ética social?

A possibilidade de uma ética social pressupõe a condição de que juízos sobre normas possam ser justificados lingüisticamente. Kant de algum modo preencheu este requisito ao definir os juízos em conexão com a linguagem [18]. Ele chamou os juízos assertórios de "proposições", reservando o nome de "juízo" apenas para os juízos problemáticos. Nestes últimos, a relação das representações com a unidade da consciência é pensada como meramente proble-

e irresponsáveis, como, aliás, toda e qualquer abordagem de problemas, pressupõe a validade intersubjetiva de normas morais (cf. p. 395, mais 397 et seqs.). Para uma ética argumentativa, como é proposta por Apel, argumentar implica reconhecer as *reivindicações* de todos os membros, as quais sejam capazes de justificar-se por argumentos racionais, e de justificar por argumentos as próprias reivindicações a outros; significa, pois, reconhecer todas as necessidades humanas eticamente relevantes, isto é, capazes de justificarem-se interpessoalmente por argumentos. O princípio desta ética torna-se então: Todas as necessidades humanas, que sobre a base de argumentação podem harmonizar-se com as necessidades de todos os demais, devem ser assumidas como objeto de uma comunidade de comunicação.

(14) Cf. sobretudo HARE, R. M. *The language of morals*. Oxford, Oxford University Press, 1961; Id. *Freedom and reason*. Oxford, Oxford University Press, 1963; BENETT, J. *Rationalität*.

(15) KAMLAH, W. & LORENZEN, P *Logische Propädeutik*. Vorschule des vernünftingen Redens. Manheim, Bibliographisches Institut, 1967. Deixamos de fornecer uma bibliografia mais atualizada dos desenvolvimentos desta escola a propósito do tema, sobre o qual começamos a concentrar nossa atenção. O mesmo vale para a nota anterior.

(16) O homem comum conhece as regras sempre *in concreto*, não por si mesmas e antes da aplicação como no caso dos cientistas. Kant denomina isso "tato lógico" (*Anthropologie*, p. 424, BA 24).

(17) *KU*, p. 599 (B 457).

(18) Cf. *Logik*, § 30, p. 539 et seqs.; (A 169), § 34, p. 541 (A 172).

mática; naqueles, ao contrário, como assertória. Os princípios são considerados como uma espécie peculiar de *proposições* fundamentais (*Grund-sätze*), não mais submetidas a ulteriores proposições [19]. Um conhecimento a partir de princípios significa um conhecimento em que o sujeito torna-se consciente dos fundamentos da sua certeza, possa nomeá-la e comunicá-la clara e compreensivelmente [20]. Kant fez inclusive o pensamento e a autoconsciência dependerem da linguagem. Assim diz, por exemplo, relativamente ao processo de formação da consciência na criança: "É digno de nota que a criança que já fala de um modo relativamente perfeito tardiamente (talvez só um ano após) começa pela primeira vez a usar a expressão "eu"... Antes (quando falava de si na terceira pessoa), apenas *sentia-se* a si mesma, agora ela *pensa-se* a si mesma" [21].

Kant afirma, porém, mais adiante, numa grande nota ao sétimo parágrafo da *Antropologia*, que a *consciência do homem*, como ele em si mesmo é, é unicamente *consciência da sua liberdade*, como lhe é conhecida praticamente pelo imperativo categórico ou pela razão prática. Trata-se, portanto, de uma autoconsciência da liberdade do homem, vivida por todos aqueles que fazem uma experiência moral [22].

Se, pois, a consciência do eu pessoal ou da liberdade depende da linguagem e se os princípios, em virtude da sua universalidade, devem ser lingüisticamente comunicáveis, então, não vemos possibilidade de encarar o "fato da razão" de nenhum outro modo, senão como vinculado à linguagem. Assim como a linguagem é condição de formação da razão, assim também o progresso do homem na consciência das condições racionais de possibilidade de sua ação está vinculado com a consciência da sua dependência de uma comunidade de entes racionais livres, reciprocamente comprometidos entre si. Portanto, se a consciência da liberdade

(19) *Fortschritte der Metaphysik*, p. 655 (A 113).

(20) *Anthropologie*, p. 407 (BA 4). Com o início do falar do eu, começa o homem também a desenvolver o egoísmo (Ibid., p. 408 et seqs., BA 6). Cremos que, se com o falar devem conectar-se as condições da compreensão interpessoal, isto é, a razão, então o egoísmo fere praticamente as normas do consenso. Como se deve procurar o critério do dever, não no egoísmo, mas na representação de um todo de diversas pessoas em relação de comunidade (*Anthropologie*, p. 411, BA 8), um tal critério poderia ser encontrado na reflexão sobre a linguagem, porque pressupõe um todo de pessoas relacionadas entre si no discurso.

(21) *Anthropologie*, p. 429 (BA 27); *KpV*, p. 162 (A 82).

(22) *Anthropologie*, p. 619 (A 249), nota.

ocorre em conexão com a consciência da sua necessidade de viver em comunidade, então, a concepção subjetivista da ética de Kant é um mal-entendido, ou pelo menos é algo que pode ser superado com os próprios instrumentos teóricos oferecidos por Kant. Kant, contudo, pensou que a razão individual fosse um juiz objetivo imparcial e suficiente em matéria teórica ou moral [23]. Mas a contingência humana prova o contrário, ou seja, que jamais somos pura razão e que também no plano prático devemos discutir com argumentos, para poder descobrir junto com os outros homens o que é bom e necessário para todos [24].

12.3 Pelo progresso da Ilustração

> *Se nos for perguntado: vivemos agora numa época* esclarecida? *a resposta será: não, mas sem dúvida numa época de* esclarecimento.
>
> KANT

Alguns dos principais críticos da Ilustração [25] viram nela duas vertentes, uma que levou desde a ciência moderna às atuais conseqüências da tecnocracia, e outra que é capaz de conduzir à emancipação humana. A crítica da Ilustração é, pois, considerada o único meio para que ela recupere a sua possibilidade essencial.

Neste trabalho procuramos vincular os conceitos de liberdade e razão, tanto como um meio para se pensar o modo de realizar universalmente a liberdade, quanto como um instrumento de crítica às conseqüências prejudiciais, que um desvinculamento entre razão e liberdade, no conceito de razão tecnocrática, pode produzir.

Numa linguagem de Kant, procuramos mostrar isso apontando inicialmente à crítica como um método de fundamentação da razão prática. Desde o ponto de vista desta razão prática, procuramos responder à pergunta, se uma razão que não projete senão regras para a satisfação de desejos e interesses subjetivos é

(23) *Reflexion* 7 059 (dos anos 1776-1778), *Ak. Ausg.*, v. XIX, p. 237.
(24) Para ressaltar o caráter social da ética, na *Anthropologie* todas as virtudes humanas são determinadas em conexão com as relações dos indivíduos entre si. Inclinações e deveres são mediados pela linguagem. A promoção da sociabilidade é identificada com a promoção da virtude. Os desejos de uma comunidade justa entre os seus semelhantes têm a sua origem no próprio livre-arbítrio sob a inspiração da razão prática. Cf. *Anthropologie*, p. 607.
(25) Cf. HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialéctica del iluminismo*. Versão castelhana de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1971.

capaz de fundar uma práxis, que deveria medir-se por leis universais de liberdade. Transferida a questão para o nosso contexto hodierno, tratar-se-ia de confrontar racionalidade prática e racionalidade tecnológica para examinar os resultados de ambas.

Basicamente, a racionalidade é hoje concebida funcionalisticamente como redução de complexidade [26], ou como programação e controle exitoso de ações [27]. A ciência torna-se uma práxis para o desenvolvimento e o controle de regras racionais. A política transforma a racionalidade científica e econômica em racionalidade política. A ciência procura, por um lado, permanecer neutra axiologicamente; por outro lado, porém, estrutura e determina a inteira vida humana. A cooperação entre ciência, economia e política, no sentido de tecnologia, requer da ciência o abandono do distanciamento da práxis e o seu engajamento para responder a questões da mesma [28].

Deste modo a razão torna-se instrumento de fins econômicos, que não são por si necessariamente racionais [29]. Além disso, uma tal racionalidade não oferece nenhum objetivo e nenhum critério universal à práxis humana. Ela não está interessada no domínio da natureza e da história com vista à autonomia do homem.

Contrariamente, procuramos mostrar que a razão prática, com base na sua interconexão com a liberdade, possui uma determinação diversa. Ela é fundamento determinante da vontade, faculdade prática de avaliação e razão crítica contra um uso inadequado da razão.

Para Kant a razão prática não é simples instrumento para administrar interesses estranhos. Visto que o homem é um ser carente, ela tem que preocupar-se com as suas necessidades sensíveis e vitais. Mas a razão prática não é uma simples função de

(26) LUHMANN, N. *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Tübingen, Mohr, 1968.
(27) LÜBBE, H. *Theorie und Entscheidung*. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg, Rombach, 1971. Lübbe define racionalidade da seguinte maneira: "No que se segue quero denominar racionalidade uma propriedade de ações programadas tecnologicamente e exitosamente controladas. E uma tecnologia é uma teoria científica convertida em representação de relações fim-meio, que está submetida à dupla exigência de otimizar tais relações sob o princípio da máxima utilidade econômica e de manter sob controle os efeitos colaterais indesejados dos meios empregados, isto é, os efeitos não pertencentes ao fim" (p. 54).
(28) Id., ibid., p. 61.
(29) "O sistema econômico possui as suas próprias finalidades, às quais as finalidades de uma vida verdadeiramente humana são estranhas, e a própria expressão 'necessidades' é totalmente alienada." BROCHER, H. Les besoins humains. In: *Esprit* (12): 874, 1969.

conservação do organismo e um órgão promotor da felicidade humana [30]. Se o fosse, a sua atividade seria, antes, apenas inteligente ou prudencial e não constituiria nenhuma diferença entre o animal e o homem.

A razão diferencia o homem do animal na medida em que pelo juízo lhe permite distinguir entre o bem e o mal, e na medida em que como faculdade prática de juízo se torna fundamento de todas as suas outras possíveis determinações. Mediante a sua legislação, a razão é um projeto do bem, que reside antes de tudo na liberdade como sua condição. Adotar tais leis da razão nas máximas subjetivas de cada um significa que cada um que procede assim se torna fundamento determinante de um mesmo mundo de liberdade.

O relacionamento entre razão e liberdade permitiu ainda descobrir um interesse prático da razão em geral, não só devido à sua fundamentação na liberdade, mas devido também à sua própria necessidade imanente de auto-realização. A crítica que funda esta possibilidade, descobrindo a possibilidade da liberdade como objeto da razão, permitiu que a razão desse início à sua história. A razão dogmática constituiu a pré-história da razão. A crítica dá início à história da razão, na medida em que permite a esta, livre de toda heteronomia, conceber-se como fim e como projeto de auto-realização numa comunidade humana universal, regulada pelo direito, pela igualdade e pela liberdade de todos.

Na *Crítica da razão pura*, a possibilidade da crítica, isto é, da razão e do conhecimento, foi feita depender da existência da liberdade [31]. À liberdade da razão pertence também o direito de expressar publicamente os próprios pensamentos, pois todos aqueles que participam dessa razão universal devem ter a sua voz, e só dela podem também esperar a melhora do seu estado e a proteção dos seus direitos [32].

Nos escritos de Filosofia da História, do mesmo período, lemos que o seio de desenvolvimento e realização da razão é a espécie humana. Assim como a razão libertou o homem da cega determinação instintiva, assim também ela deu início à história humana, inserindo o homem na sociedade. Mas enquanto, segundo

(30) *KpV*, p. 179 (A 108). Sobre a conexão entre razão e autoconservação, cf. MARCUSE, H. *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied, Luchterhand, 1970; HORKHEIMER, M. *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt, Fischer, 1970.
(31) *KrV*, p. 630-1 (B 766).
(32) *KrV*, p. 640 (B 780).

os mesmos escritos, as tendências anti-sociais seduzem o homem à vida privada e passiva, as tendências racionais convidam-no à participação ativa numa sociedade que se liberte das limitações e coerções de toda espécie.

Kant diferenciou-se dos outros autores da Ilustração pelo seu realismo e pela sua consciência histórica. Ele não considerou o seu século como o apogeu do desenvolvimento histórico, mas apenas como a sua etapa crítica. Ele ensinou a ler os acontecimentos não só à luz da empiria, mas também da razão, a qual, presenciando a tragédia de antagonismos e misérias que continuamente dominam os homens, é capaz de vincular um sentido a tais antagonismos e de admitir que a Ilustração é capaz de progredir mesmo por meio deles. Enquanto os ilustrados do século XVIII não mais acreditavam em retrocessos históricos, a humanidade "evoluiu" para um barbarismo científico, isto é, um barbarismo amparado nos instrumentos de destruição que a ciência "neutra" auxiliou a descobrir. A razão tornou-se meramente instrumental e tecnocrática. À razão prática foi negada toda a objetividade e todo o direito de discutir sobre medidas que interessam à vida humana, e pelas quais aquela outra razão não se interessa.

Mas a história e a consciência humana progridem, apesar das aparências. Se aceitarmos a sugestão de Kant de avançarmos pelo caminho crítico por ele apenas aberto [33], caberá a nós antes de tudo compreender e assimilar o seu método, para com ele reaprendermos a ver e levarmos adiante a Ilustração.

(33) *KrV*, p. 712 (B 884).

BIBLIOGRAFIA

I Obras de Kant

A citação ou referência a textos de Kant é feita, sempre que não for dada outra indicação, com base na edição de *Wilhelm Weischedel.* Abreviaturas são utilizadas só para obras citadas muito freqüentemente. Sempre que a citação se apoiar nesta edição, além da paginação normal, será fornecida a indicação de página correspondente da edição original "A" ou "B". A relação abaixo, das obras utilizadas da edição Weischedel, será feita por ordem de volumes.

KANT, Immanuel. *Werke in Zehn Bänden.* Editado por Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968:

— *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Neue Erhellung der ersten Grundsäte metaphysischer Erkenntnis), 1755 (v. I). Abreviação: *Nova dilucidatio.*

— *Kritik der reinen Vernunft,* 1781; 2. ed. melhorada de 1787 (v. III e IV). Abreviação: *KrV.*

— *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,* 1783 (v. V).

— *Was heisst: sich im Denken orientieren?* 1786 (v. V).

— *Logik.* Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800 (v. V).

— *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wollfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* 1804 (v. V). Abreviação: *Fortschritte der Metaphysik.*

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785 (v. VI). Abreviação: *GMS.*

— *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788 (v. VI). Abreviação: *KpV.*

— *Die Metaphysik der Sitten,* 1797 (v. VII). Abreviação: *MS.*

— *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793 (v. VII). Abreviação: *Religion.*

— *Kritik der Urteilskraft,* 1790 (v. VIII). Abreviação: *KU.*

— *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1784 (v. IX).

— *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?* 1784 (v. IX).

— *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte,* 1786 (v. IX).

— *Zum ewigen Frieden,* 1795 (v. IX).

— *Der Streit der Fakultäten,* 1798 (v. IX).

— *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798 (v. X). Abreviação: *Anthropologie.*
— *Zu Peter Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen*, 1771 (v. X).
KANTS Gesammelte Schriften. Editado pela Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, a partir de 1910. Abreviação: *Ak. Ausg.* Desta edição são citados os seguintes volumes:
— *Briefwechsel*, (v. XI).
— *Handschriftlicher Nachlass: Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, (v. XIX).
— *Handschriftlicher Nachlass: Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, (v. XXIII).
Além dessas obras, é citada a seguinte obra, contendo aulas de Ética de Kant:
MENZER, P., ed. *Eine Vorlesung Kants über Ethik.* Berlin, 1924.

Em português

KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos.* Seleção de M. S. Chauí Berlinck. São Paulo, Abril, 1974. (Col. v. XXV. "Os Pensadores"). Desta coleção de textos são citadas as seguintes traduções:
— *Crítica da razão pura.* Trad. de Valério Rohden *.
— *Prolegômenos.* Trad. de Tania Maria Bernkopf.
— *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Trad. de Paulo Quintela.
— *Crítica do juízo.* Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho.
— *A religião dentro dos limites da simples razão*, I. Trad. de Tania Maria Bernkopf.

II Outras obras citadas

ADORNO, T. W. *Negative Dialektik.* Frankfurt, Suhrkamp, 1966.
APEL, K. O. *Transformation der Philosophie.* Frankfurt, Suhrkamp, 1973. v. II.
BEAUVOIR, S. de. *Pour une morale de l'ambiguïté.* Paris, Gallimard, 1947.

* No momento em que entregáramos estes originais à Editora, ainda não havia saído do prelo da Abril Cultural e Industrial S.A., São Paulo, a edição do texto completo da nossa tradução da *Crítica da razão pura*, que agora aparece na 2.ª edição da Coleção "Os Pensadores", 1980, inteiramente revista e melhorada. Por isso, no presente trabalho renunciamos a citar com base nessa edição. Os textos correspondentes poderão, todavia, ser facilmente localizados na tradução portuguesa, que traz à margem as páginas da Edição B (1787), aqui também referidas.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason.* 4. ed. Chicago/London, University of Chicago Press, 1966.
— Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien.* 1960-1961. v. 52.
— Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique. In: WEIL, E., ed. *La philosophie politique de Kant — Annales de philosophie politique 4.* Paris, 1962.
BENETT, J. *Rationalität.* Frankfurt, Suhrkamp, 1967.
BROCHER, H. Les besoins humains, *Esprit* (12), 1969.
BULTMANN, R. *Glauben und Verstehen.* Tübingen, Mohr, 1966. v. I.
CRANSTON, M. A new analysis. *Freedom.* 3. ed. London, Longmans, 1967.
DISTER, J. E. Kant's regulative ideas and the "Objectivity" of reason. In: BECK, L. W. ed. *Proceedings of the III International Kant Congress.* University Rochester, 1970 (1972).
FAHRENBACH, H. *Existenzphilosophie und Ethik.* Frankfurt, Klostermann, 1970.
HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
— *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
— *Theorie und Praxis.* Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
— Nachgeahmte Substantialität. In: *Philosophisch-politische Profile.* Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
HARE, R. M. *The language of morals.* Oxford, Oxford University Press, 1961.
— *Freedom and reason.* Oxford, Oxford University Press, 1963.
HARTMANN, N. 4. Aufl. *Ethik.* Berlin, Gruyter, 1962.
HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes.* 6. Aufl. Hamburg, Felix Meiner, 1952.
HENRICH, D. Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien.* 1957-1958.
— Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: *Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken.* Edição comemorativa de H. G. Gadamer. Tübingen, Mohr, 1960.
— Sartres Versuch über die Freiheit. In: *Das Neue Forum.* Darmstadt, ano 10, 1960.
— Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: ENGELHARDT, P., ed. *Sein und Ethos.* Mainz, Mathias Gruenewald, 1963.
— Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: KAULBACH, F., ed. 9, *Kritik und Metaphysik.* Edição comemorativa de H. Heimsoeth. Berlin, Gruyter, 1966.
— Selbstbewusstsein. In: BUBNER, R. et alii. *Hermeneutik und Dialektik.* Edição comemorativa dos setenta anos de H. G. Gadamer. Tübingen, Mohr, 1970.
HOERSTER, N. *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung.* Freiburg, Karl Alber, 1971.

HORKHEIMER, M. *Um die Freiheit.* Frankfurt, Europäische Verlags-Anstalt, 1962.
— *Vernunft und Selbsterhaltung.* Frankfurt, Fischer, 1970.
— & ADORNO, T. W. *Dialéctica del iluminismo.* Versión castellana de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1971.
KAMBARTEL, F. *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus.* Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
— & MITTELSTRASS, J., eds. *Zum normativen Fundament der Wissenschaft.* Frankfurt, Athenäum, 1973.
KAMLAH, W. & LORENZEN, P. *Logische Propädeutik.* Vorschule des vernünftigen Redens. Manheim, Bibliographisches Institut, 1967.
KELLER, W. *Psychologie und Philosophie des Wollens.* 2. Aufl. München, Reinhardt, 1968.
KRAUSSER, P. Plurale Gesellschaft und formale Ethik. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* XXIV, 1, 1970.
KRÜGER, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik.* 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1967.
LORENZEN, P. & INHETVEEN, R. Die Einheit der *Wissenschaften.* In: KAMBARTEL, F. & MITTELSTRASS, J., eds. *Zum normativen Fundament der Wissenschaft.* Frankfurt, Athenäum, 1973. p. 78.
LÜBBE, H. *Theorie und Entscheidung.* Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg Rombach, 1971.
LUHMANN, N. *Zweckbegriff und Systemrationalität.* Tübingen, Mohr, 1968.
MACPHERSON, C. B. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus.* Von Hobbes bis Locke. Frankfurt, Suhrkamp, 1967.
MARCUSE, H. *Der eindimensionale Mensch,* Neuwied, Luchterhand, 1970.
MORITZ, M. *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik.* Lund, Gleerup, 1951.
OEUMÜLLER, W. Zur philosophischen Begründung des Sittlichen und Politischen. In: PEUKERT, H., ed. *Diskussion zur "politischen Theologie".* Mainz, Grünewald, 1969.
— *Kirche im Prozess der Aufklärung.* München, Kaiser, 1970.
PAWLOWSKI, H. M. *Gesetz und Freiheit.* Frankfurt, Klostermann, 1969.
PATON, H. J. A study in Kant's moral philosophy. *The categorical imperative.* New York, 1967.
PATZIG, G. *Ethik ohne Metaphysik.* Göttingen, Vandenhoock, 1971.
PICHT, G. *Kants transzendentale Grundlegung des Völkerrechts.* Manuscrito, 1971.
SARTRE, J.-P. *L'être et le néant.* Paris, Gallimard, 1943.
— *Critique de la raison dialectique.* Reimp. Paris, Gallimard, 1967.
— Determination und Freiheit. In: *Moral und Gesellschaft.* Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
— *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* Frankfurt, Ullstein, 1969.

SCHILLER, F. Anmut und Würde. *Werke,* II. München, Hanser, 1966.
SCHMIDT, C. Sozialismus und Ethik. In: SANDKÜHLER, H. J., ed. *Marxismus und Ethik,* Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
SCHNÄDELBACH, H. Zum Problem der Entscheidbarkeit in der kantischen Ethik. In: *Philosophie als Beziehungswissenschaft.* Edição comemorativa de J. Schaaf. Frankfurt, 1971.
SCHWAN, Alexander, ed. *Denken im Schatten des Nihilismus.* Darmstadt, W. B. G., 1975.
SCHWARTLÄNDER, J. *Der Mensch ist Person.* Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart, Kohlhammer, 1968.
SCHWEMMER, O. *Philosophie der Praxis.* Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
SINGER, M. G. *Generalization in Ethics.* London, Eyre and Spottiswoode, London, 1963.
SPAEMANN, R. Moral und Gewalt. In: RIEDEL M., ed. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie.* Band I, Geschichte-Probleme-Aufgaben. Freiburg, Rombach, 1972.
TOYNBEE, A. J. "Fürs Gaswerk sterben?". Entrevista a *Der Spiegel* (50): 154-8, 1972.
WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung.* Köln, Universitäts-Verlag, 1963.
ZWINGELBERG, H. W. *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz.* Bonn, Bouvier, 1969.

III Obras não-citadas

São mencionadas aqui obras que, não tendo sido citadas, contudo contribuíram para a elaboração do trabalho.

GREGOR, M. J. *Laws of freedom.* A Study of Kant's Methode of Applying the Categorical Imperative on the "Metaphysik der Sitten". Oxford, Blackwell, 1963.
HEIMSOETH, H. *Transzendentale Dialektik.* Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Gruyter, 1966-1971. 4 v.
IMGARDEN, R. Über die Verantwortung. Stuttgart, Reclam, 1970.
VLACHOS, G. *La pensée politique de Kant.* Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès. Paris, PUF, 1962.